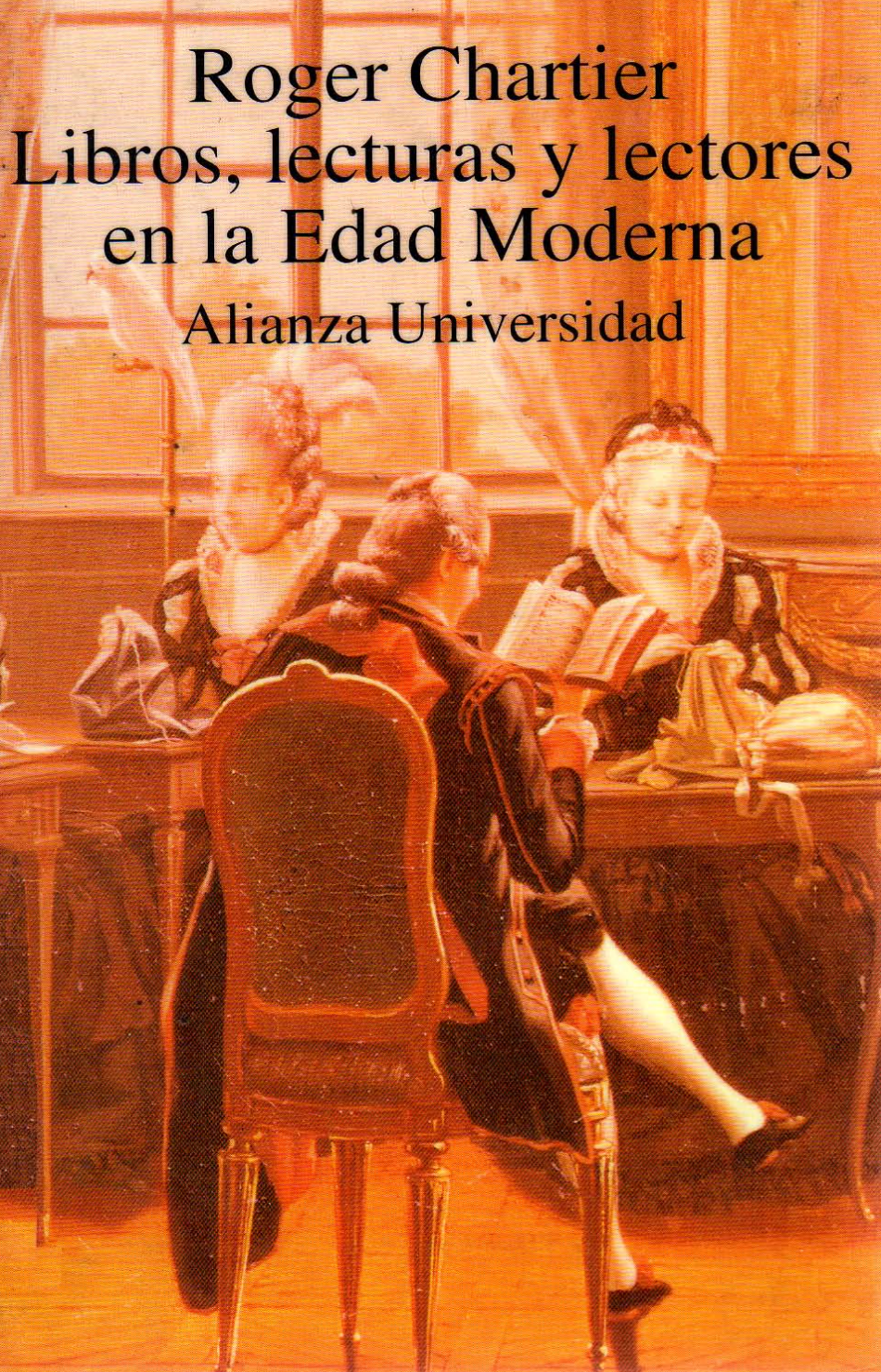
Roger Chartier
Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna
Alianza Universidad



Alianza Universidad

Roger Chartier

Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna

Versión española
de Mauro Armiño

Alianza
Editorial

Primera edición en "Alianza Universidad": 1993
Primera reimpresión en "Alianza Universidad": 1994

Creative Commons
cultura Libre
© Roger Chartier
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1993, 1994
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-2755-0
Depósito legal: M. 30.571-1994
Fotocomposición EFCA, S. A.
Impreso en Lavel. Los Llanos, C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

Prólogo 9

I. DEL TEXTO AL LIBRO
AUTORES, EDITORES, LECTORES

Capítulo 1. De la historia del libro a la historia de la lectura. 13
Capítulo 2. Textos, impresos, lecturas 41
Capítulo 3. ¿Qué es un autor? 58

II. LECTORES.
REPRESENTACIONES Y PRACTICAS

Capítulo 4. Estrategias editoriales y lecturas populares, 1530-1660 93
Capítulo 5. Las prácticas urbanas del impreso, 1660-1780 127
Capítulo 6. Lectores campesinos en el siglo XVIII 177
Anexo. La lectura en la velada. ¿Realidad o mito? 197

III. LECTURAS. GENEROS TEXTUALES Y GENEROS EDITORIALES

Capítulo 7. Los *ocasionales*. La ahorcada milagrosamente salvada.. 203
Capítulo 8. Los manuales de civilidad. Distinción y divulgación: la civilidad y sus libros 246
Capítulo 9. Los secretarios. Modelos y prácticas epistolares 284
Procedencia de los textos de este volumen. 315

PROLOGO

Este volumen, que reúne nueve ensayos publicados originalmente en francés, ha sido compuesto especialmente para los lectores de lengua española y trata de ilustrar tres aspectos que, en mi opinión, están necesariamente relacionados. En la primera parte intento mostrar la forma en que la historia del libro, ampliando su objeto y su definición, se ha convertido en una disciplina central para quien desee comprender la producción, la transmisión y la recepción de los textos, cualesquiera que sean. En un momento en que la crítica literaria se esfuerza por reconciliarse con las perspectivas históricas y en que, como corolario, la historia social desplaza su atención de las estructuras a las prácticas, el estudio de los objetos impresos y de aquellos y aquellas que los escribieron y fabricaron, que los vendieron o los compraron, que los descifraron y los manipularon (autores, editores, impresores, libreros, merceros, lectores, etc.) constituye un recurso esencial para pensar de manera nueva la relación entre los textos, las formas que los ofrecen a la lectura y los usos o las interpretaciones que los dotan de sentido [1].

[1] Como ejemplo de este enfoque, véase el ejemplar estudio de Francisco Rico, «La *princeps* del *Lazarillo*. Título, capitulación y epígrafes de un texto apócrifo», en *Problemas del Lazarillo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1988, págs. 113-151. Cf. también su «Introducción» a *Lazarillo de Tormes*. Edición de Francisco Rico, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, págs. 13-139.

La segunda parte del libro propone, a partir del caso francés, una localización de las cuestiones y de los envites mayores de una historia de las prácticas de lectura en las sociedades de Antiguo Régimen. Un proyecto semejante supone asociar distintos enfoques, enfrentados inútilmente con demasiada frecuencia: la medida de la desigual presencia del libro; el estudio de las estrategias editoriales; la reconstrucción (a la vez antropológica y arqueológica) de los espacios, los objetos y los gestos de la lectura; la comprensión de las representaciones (literarias, pictóricas, autobiográficas, etc.) que ponen en escena lectores y lectoras. Punto de arranque para comprender las prácticas del impreso en Francia entre los siglos XVI y XVII, ese paso supone una invitación a una historia comparada, la única capaz de identificar evoluciones compartidas y especificidades nacionales[2]

En la última parte de esta recopilación, construida a partir de tres estudios de casos, mi propósito ha sido captar las relaciones existentes entre géneros textuales, formas editoriales y prácticas de lectura. Los tres corpus escogidos (los ocasionales, los manuales de civilidad, los modelos epistolares) no han sido elegidos al azar, sino que constituyen tres géneros mayores de la librería antigua, que se dirigen tanto a las personas cultas como al pueblo, y que pueden llevar en su seno usos y lecturas muy contrastadas. Aunque el material estudiado sea esencialmente francés, también en este punto espero que las cuestiones planteadas y las hipótesis formuladas tengan una pertinencia que supere ese marco geográfico[3].

---

[2] Como puntos de referencia mayores para la historia de la lectura en España pueden citarse Maxime Chevalier, *Lectura y lectores en la España de los Siglos XVI y XVII*, Madrid, Ediciones Turner, 1976; J. Cerdá, *Libros y lecturas en la Lorca del siglo XVII*, Murcia, 1986; Philippe Berger, *Libros y lecturas en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i investigació, 1987, y Jesús A. Martínez Martín, *Lecturas y lectores en el Madrid del Siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991. Cf. también el número consagrado a la historia del libro y de la lectura por la *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, nº 4, 1984.

[3] Sobre las relaciones entre géneros textuales y géneros editoriales, cf. los estudios reunidos en *El libro antiguo español*, Actas del primer Coloquio internacional (Madrid, 18 a 20 de diciembre de 1986), al cuidado de María Luisa López-Vidriero y Pedro M. Cátedra, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Biblioteca Nacional de Madrid y Sociedad Española de Historia del Libro, 1988; y los estudios de Víctor Infantes, «Los *pliegos sueltos poéticos:* constitución tipográfica y contenido literario (1482-1600), en *El libro antiguo español, op. cit.*, págs. 237-248; «La prosa de ficción renacentista: entre los géneros literarios y el género editorial», *Journal of Hispanic Philology*, XII, 1989, págs. 115-124, y «La narrativa caballeresca breve», en *Evolución narrativa e ideológica de la literatura caballeresca*, Al cuidado de Eugenia Lacarra, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1991, págs. 165-181.

I. DEL TEXTO AL LIBRO. AUTORES, EDITORES, LECTORES

Capítulo 1
DE LA HISTORIA DEL LIBRO A LA HISTORIA DE LA LECTURA

¿Pueden reconocerse en la evolución de los estudios que sobre el libro se han hecho en Francia desde hace cuarenta años algunos rasgos específicos, algunas trayectorias originales lo suficientemente bien marcadas como para constituir las especificidades francesas de la historia del libro [1] ?

[1] Este artículo reproduce el texto de una conferencia pronunciada en 1987 en la American Antiquarian Society bajo el título «Frenchness in the History of the Book: from the History of Publishing to the History of the book».

Para obtener un «estado de la cuestión más amplio» deberá consultarse Robert Darnton, «Reading, Writing and Publishing in Eighteenth Century France. A Case Study in the Sociology of Literature», *Dædalus,* Winter 1971, págs. 214-256 (también *in* Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime,* Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1982, págs. 167-208); Roger Chartier y Daniel Roche, «Le livre, un changement de perspective», *Faire de l'histoire,* bajo la dirección de Jacques Le Goff y Pierre Nora, París, Gallimard, 1974, tomo III, págs. 115-136. Raymond Birn, «*Livre et société* after Ten Years: Formation of a Discipline», *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century,* CLI-CLV, 1976, págs. 287-312; Roger Chartier y Daniel Roche, «L'histoire quantitative du livre», *Revue Française d'Histoire du Livre,* 16, 1977, págs.3-27; Wallace Kirsop, «Literary History and Book Trade History: the Lessons of *L'Apparition du Livre*», *Australian Journal of French Studies,* 16, 1979, págs. 488-535; Roger Chartier, «L'Ancien régime typographique: réflexions sur

Mi propósito querría reflexionar sobre dos series de particularidades, vinculadas la una a la otra: de un lado, las particularidades de la historia del libro como disciplina, tal como se formó, desarrolló y desplazó en Francia desde el libro fundador de Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, publicado en 1958[2]; de otro, las particularidades de la edición francesa misma, captada en sus tendencias de larga duración y caracterizada en sus rupturas más significativas. Para hacerlo, me apoyaré no sólo en las investigaciones que yo mismo he podido hacer, sino sobre todo en una experiencia que fue una aventura, la de la co-dirección con Henri-Jean Martin de una *Histoire de l'Édition Française [Historia de la Edición Francesa]* cuyos cuatro volúmenes, que abarcan desde la época del manuscrito hasta mediados del siglo XX, aparecieron en 1982, 1984, 1985 y 1986[3]. La empresa nos enseñó mucho sobre la forma de considerar el libro, su producción y su comercio, sus formas y sus usos. Es este saber, construido colectivamente por cuantos colaboraron en esos volúmenes, lo que yo desearía compartir con ustedes.

Hace veinte o veinticinco años era más fácil sin duda definir lo que era la especificidad francesa en la historia del libro. Marcando su diferencia respecto a la historia de la imprenta (que era clásicamente la historia de una invención y de su difusión, la historia de una técnica y de sus evoluciones, la historia de los libros más famosos o los más raros) la disciplina, todavía joven y conquistadora, se aplicaba con entusiasmo a la constitución de series largas de la producción impresa, para un lugar y un siglo. Tomando prestados de la historia económica sus conceptos y sus herramientas, la historia del libro trataba de esbozar con rigor la coyuntura de lo impreso, en sus movimientos largos y sus ciclos cortos, en sus períodos de crecimiento y

---

quelques travaux récents», *Annales E.S.C.*, 1981, págs. 191-209; Robert Darnton, «What is the History of Books?» *Dædalus*, Summer 1982, págs. 65-83; Roger Chartier y Daniel Roche, «Livres et presse: vehicule des idées», *Septième Congrès International des Lumières: rapports préliminaires / Seventh International Congress on the Enlightenment: Introductory Papers*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1987, págs. 93-106.

[2] Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *L'Apparition du Livre*, Éditions Albin Michel, L'Évolution de l'Humanité, 1958 y 1971 [trad. española: *La aparición del libro*, Madrid, U. T. E. H. A., 1959; México, 1962].

[3] *Histoire de l'Édition Française*, bajo la dirección de Henri-Jean Martin y Roger Chartier. París, Promodis, t. I, «Le livre conquérant. Du Moyen Age au milieu du XVII[e] siècle», 1982; t. II, «Le livre triomphant, 1660-1830», 1984; t. III, «Le temps des éditeurs. Du Romantisme à la Belle Époque», 1985; t. IV, «Le livre concurrencé, 1900-1950», 1986. (reedición, París, Fayard/Cercle de la Librairie, 1989-1991).

sus tiempos de recesión. Haciendo la estadística de los títulos, bien a partir de las obras hoy conservadas, bien a partir de los registros de privilegios y de permisos de la Direction de la Librairie, bien, más recientemente, y para el siglo XIX, a partir de los datos publicados en la *Bibliographie de la France,* la historia de la producción impresa así llevada se adecuaba perfectamente a las exigencias de la historia cuantitativa entonces dominante. Igual que para los precios o los tráficos, igual que para los nacimientos o las muertes, se trataba de elaborar largas series de datos homogéneos, repetidos y comparables.

No fueron escasos los resultados. De un lado, se pudo establecer la escasez duradera del número de títulos impresos en el reino de Francia: entre 500 y 1.000 para los siglos XVI y XVII, sólo 2.000 al final del Antiguo Régimen; el crecimiento sólo vendría más tarde, con 7.000 títulos en 1830 y 15.000 en 1890[4]. De otro lado, así se descubrieron las mutaciones fundamentales que transformaron esa producción impresa en el Antiguo Régimen. Dos curvas dan su clave: la del libro de religión, que constituye una tercera parte de los títulos publicados en la primera mitad del siglo XVII, la mitad en los años 1680, una tercera parte de nuevo hacia 1730, pero sólo una cuarta parte en 1750 y una décima parte en 1780; la de todas las obras que pueden clasificarse bajo la rúbrica de «ciencias y artes», cuyo crecimiento en el siglo XVIII está en razón inversa del retroceso de la teología y de la devoción, que se dobla entre mediados de siglo y la Revolución. Teniendo en cuenta la parte estacionaria ocupada durante dos siglos por las demás categorías (el derecho, la historia, la literatura), el descubrimiento esencial de la historia serial del libro ha sido por tanto ese gran movimiento de cambio que desacraliza, de forma tardía pero radical, la producción impresa, dominada por el libro religioso en el momento de la crecida de la reforma católica, y que paulatinamente va dando mayor espacio a todos los libros en que se inventan relaciones nuevas entre el hombre, la naturaleza y el mundo social[5].

---

[4] Henri-Jean Martin, «Économie, politique et édition», *Le Livre français. Hier, aujourd'hui, demain,* Balance hecho bajo la dirección de Julien Cain, Robert Escarpit y Henri-Jean Martin, París, Imprimerie Nationale 1972, págs. 53-63; Fréderic Barbier, «The Publishing Industry and Printed Output in Nineteenth-Century France», *Books and Society in History, Papers of the Association of College and Research Librairies Rare Books and Manuscripts Preconference,* edited by Kenneth E. Carpenter, Nueva York y Londres, R. R. Bowker Company, 1983, págs. 199-230.

[5] Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIII^e siècle (1598-1701),* Ginebra, Droz, 1969; François Furet, «La 'librairie' du royaume de France au XIII^e siè-

La especificidad francesa en la historia del libro ha podido diagnosticarse por otro síntoma: la primacía otorgada al estudio social. También en ese punto la historia del impreso no ha hecho sino reflejar una tendencia mayor de la historiografía francesa a partir de los años 60. La historia social se había vuelto, de hecho, el factor dominante; trataba estadísticamente los datos proporcionados por los archivos fiscales y notariales para reconstruir (por regla general a escala de una ciudad o de una región) la jerarquía de las fortunas, la composición de los patrimonios, las diferenciaciones socio-profesionales. La historia francesa del libro ha sido doblemente tributaria de este privilegio concedido a la división social. Por un lado, ha propuesto una historia social de los que fabricaban los libros: mercaderes-libreros, maestros impresores, obreros tipógrafos y prensistas, fundidores de caracteres, encuadernadores. Para diversas épocas, del siglo XVI al XVIII, el mundo de las gentes del libro fue captado como un grupo socio-profesional del que había que conocer las fortunas, las alianzas, la movilidad (o inmovilidad) tanto geográfica como social, las discrepancias múltiples (entre amos y obreros, entre parisienses y provincianos, entre herederos y advenedizos, etc.).

Por otro lado, la historia del libro a la francesa se ha querido historia del desigual reparto del impreso en la sociedad. Para ello, era preciso poder reconstruir las bibliotecas poseídas o constituidas por los diferentes grupos sociales y profesionales. De ahí, ante todo, la elección de cierto número de documentos: los inventarios de libros contenidos en los inventarios de bienes post-mortem, manuscritos y notariales, los catálogos impresos de las ventas públicas de bibliotecas subastadas, o, más raramente, al azar de algunos hallazgos de archivos, los libros de cuentas de los libreros que registraban en ellos todas las ventas que hacían a crédito. De ahí, también, la construcción de toda una serie de indicadores culturales nuevos, que permitieran hallar diferencias sociales: la presencia/o no de libros en las herencias, las dimensiones, muy contrastadas, de las colecciones poseídas, la parte respectiva que ocupaban las grandes categorías bibliográficas en cada uno de los medios. De este modo, la desigual posesión del libro y los contrastes entre las bibliotecas de los distintos grupos sociales pudieron considerarse como claros indicios de las oposiciones que fragmentan una sociedad, distinguiendo entre los familiares del libro

---

cle», *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, París-La Haye, Mouton, 1965, págs. 3-32.

y aquellos que permanecen ajenos a la cultura del impreso, revelando separaciones en el seno mismo de las elites letradas: entre clérigos y laicos, nobles y burgueses, gentilhombres y gentes de oficios, hombres de talento y hombres de negocio.

Económica y social, apoyada en la cifra y en la serie, la historia francesa del libro ha desarrollado de este modo un enfoque original, centrado en la coyuntura de la producción impresa, en su desigual distribución en el seno de la sociedad, y en los medios profesionales de la imprenta y de la librería. Investigaciones colectivas, tesis de doctorado, estudios monográficos han cumplido poco a poco ese programa, tanto para París como para las ciudades de provincias. Sin embargo, han surgido dudas que han venido a crear fisuras en las certezas que la fundamentaban. La primera, pronto introducida por los historiadores americanos del libro francés, ha vuelto sospechosos los diagnósticos ofrecidos sobre la producción y la circulación del libro en el reino a partir del solo peso de la producción autorizada, tal como la ofrecen los registros de permisos y privilegios, los catálogos de ventas de bibliotecas o los inventarios de los notarios. En efecto, desde el siglo XVI, editores extranjeros, instalados en el perímetro de las fronteras, pero también en otras partes, alimentan el mercado francés publicando numerosos títulos prohibidos que se importaban de forma clandestina. En la segunda mitad del siglo XVIII es posible que un libro francés de cada dos, o incluso más, haya sido editado fuera del reino.

Esta edición francesa fuera de Francia tuvo efectos decisivos. Modificó profundamente las condiciones mismas de la actividad editora nacional, proporcionando un refugio a los impresores franceses obligados al exilio, la mayoría de las veces debido a su fe reformada, haciendo fuerte competencia a las empresas de los libreros parisienses, forzando a entrar en ambiciosas (y a veces dudosas) alianzas a ciertos libreros o impresores provinciales, molestos por el monopolio parisiense. También permitió la publicación, a gran escala, de los textos que las censuras del reino (monárquico, eclesiástico, parlamentario) pretendían ahogar porque eran portadores de pensamientos heterodoxos o porque atacaban los fundamentos mismos de la sociedad cristiana y absolutista. Durante demasiado tiempo la historia francesa del libro ha descuidado esa producción hecha fuera del reino, olvidando su considerable peso. Peso cuantitativo ante todo: puede estimarse que en los años 60 del siglo XVIII el número de títulos censados en los registros de la Administration de la Librairie representa sólo el

40% de la producción del libro francés, frente al 60% de libros prohibidos, publicados sin autorización, y de los libros contrahechos, impresos bajo falsas direcciones sin permiso de impresión [6]. Peso intelectual, en segundo lugar: se trata de unos títulos, distribuidos bajo cuerda y ávidamente buscados, que contienen la innovación y la crítica, que modifican la relación con las autoridades tradicionales, que vacían de su contenido los símbolos antiguos, que zapan los fundamentos mismos de los poderes establecidos. Era preciso tenerlos en cuenta para llevar a cabo el programa propuesto por Lucien Febvre en el prefacio a *L'Apparition du livre [La aparición del libro]*, a saber, «estudiar la acción cultural y la influencia del libro durante los trescientos primeros años de su existencia». Pero era también hacer mella en la especificidad francesa de la historia del libro, una especificidad identificada con el tratamiento en serie de los archivos administrativos y notariales del reino.

Hasta tal punto que la duda podía alcanzar al método mismo. Contar los libros para trazar la curva de su producción o repartirlos entre diferentes categorías bibliográficas no carece de enseñanzas. Pero ¿basta el gesto para construir la historia del libro en tanto que historia cultural? Un primer acercamiento, que confiaba en los parentescos ciertos de la cifra y de la serie y por ello considerado específicamente francés, ha sufrido sin duda objeciones que se han alzado contra las pretensiones abusivas de la historia cuantitativa de los objetos culturales, que también puede designarse, empleando una expresión famosa de Pierre Chaunu, como una «historia serial del tercer nivel» [7]. Con toda legitimidad, la crítica ha denunciado los peligros de semejante proyecto reductor porque supone, o bien que los hechos culturales e intelectuales son inmediatamente comprensibles en los objetos aptos para ser contados (en el presente caso libros puestos en series), o bien que deben ser aprehendidos en sus caracteres más externos y menos singulares (aquí, por ejemplo, para los libros de una serie dada, su pertenencia a una categoría bibliográfica general) [8]. Estas cuentas y puntos de referencia, esenciales para esbo-

---

[6] Henri-Jean Martin, «Une croissance séculaire» *Histoire de l'Édition Française, op. cit.*, págs. 94-103.

[7] Pierre Chaunu, »Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: le quantitanf au troisième niveau», *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, Toulouse, Privat, 1973, t. II. págs. 105-125.

[8] Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turín, Giulio Einaudi editore, 1976, págs. XIX-XXII, [trad. española, *El queso y los gusanos*,

zar los grandes equilibrios de una producción o de una colección, no podrían mostrar, por sí mismos, las formas en que se comprendían y utilizaban los textos. Para captarlas se precisan otras preguntas, otros enfoques, extraños durante mucho tiempo a la historia francesa, más preocupada por enumerar títulos o escrutar su desigual presencia en las bibliotecas que por delimitar las modalidades y los efectos de su lectura.

Una tercera razón ha hecho vacilar la especificidad francesa en la historia del libro: la toma de conciencia por los historiadores franceses del libro de que la historia económica y social de lo impreso a la que se habían dedicado había permanecido ampliamente indiferente a los objetos mismos que ella ponía en series y cuyos productores y distribuciones estudiaba. Gracias a las lecciones de la *analytical bibliography* inglesa y americana, tardíamente comprendidas, esa indiferencia ha parecido doblemente culpable. En primer lugar, impedía conocer de forma precisa el proceso de fabricación del libro, las coacciones que regulaban la organización del taller, los gestos mismos de los obreros impresores, cajistas y prensistas. Al no prestar la suficiente atención a las formas de lo impreso, que son como las huellas, en los objetos, de sus condiciones de producción, la historia social del libro carecía de lo que, sin embargo, habría debido figurar entre sus intereses mayores, a saber: la comprensión de las prácticas de trabajo y de los hábitos obreros.

Además, el desinterés por el objeto impreso gravaba pesadamente el proyecto que intentaba reconocer las lecturas de una sociedad o de un grupo. En efecto, implícitamente postulaba que las formas a través de las cuales es aprehendido un libro carecen de importancia para su significación. Por ello, la historia del libro, incluso serial, incluso cuantitativa, seguía siendo muy dependiente de la más antigua de las historias literarias que trata el texto como una abstracción, como existente fuera de los objetos escritos que lo dan a leer, y que, a modo de corolario, considera la lectura como otra abstracción, como un proceso universal sin variaciones históricas pertinentes. Pero los textos no se han depositado en los libros, escritos a mano o impresos por la prensa, como en simples receptácu-

---

Barcelona, 1986]; Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Culrural History* NuevaYork, Basic Books, 1984 págs. 257-263, [tr. española, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987].

los. Los lectores sólo los encuentran inscritos en un objeto cuyos dispositivos y organizaciones guían y constriñen la operación de producción del sentido.

Durante demasiado tiempo, los historiadores franceses han considerado el estudio material del libro como una erudición descriptiva, respetable desde luego, buena para los bibliógrafos, pero sin gran utilidad para una sociología cultural retrospectiva. La ceguera resultaba molesta, por ignorar que la disposición de la página impresa, las modalidades de la relación entre el texto y lo que no lo es (glosas, notas, ilustraciones, índices, cuadros, etc.), o también la ordenación misma del libro, con sus divisiones y sus señas, eran otros tantos datos esenciales para restituir las significaciones de que un texto pudo estar investido [9]. Al descuidar los dispositivos y las variaciones propiamente «tipográficas» (en sentido amplio del término) que reciben y orientan al mismo tiempo la lectura, la historia francesa del libro se prohibía responder plenamente a una de las cuestiones fundamentales que creía plantear, a saber: en qué y cómo la circulación de textos impresos cada vez más numerosos modificó los pensamientos y las sensibilidades.

En el momento de emprender con Henri-Jean Martin, hace ahora una docena de años, la construcción de nuestra *Histoire de l'Édition française*, ésa era la situación de la historia del libro en Francia. De un lado, una experiencia considerable, acumulada gracias a trabajos monográficos de calidad, que permitía afrontar una sólida síntesis sobre la coyuntura de lo impreso, los oficios del libro y las bibliotecas privadas. De otro, unas dudas, aguijoneadas por las investigaciones llevadas a cabo fuera de Francia (con frecuencia, además, sobre el libro francés de Antiguo Régimen) que astillaban las certidumbres metodológicas demasiado bien ancladas, subrayaban las lagunas del saber constituido, llamaban a mirar los libros, y no sólo a contarlos o a clasificarlos, y, finalmente, planteaban la exigencia de una historia de la, o, mejor, de las lecturas como prolongación obligada de la historia del libro. La especificidad francesa en la historia del libro perdía ahí, sin duda, su soberbia, porque las tareas a llevar a cabo resultaban, además, externas o críticas en relación a las tendencias que dominaban toda la historiografía francesa (y no sólo la historia del libro), y

[9] D. F. Mac Kenzie, «The Book as an Expressive Form», *Bibliography and the Sociology of Texts*, The Panizzi Lectures 1985, Londres, The British Library, 1986, págs. 1-21.

porque es cómodo, aunque no siempre exacto, identificarla con la escuela de *Annales.* Pero, al mismo tiempo, el ambicioso programa esbozado por *L'Apparition du livre,* que hacía considerar el libro impreso al mismo tiempo como mercancía, como objeto producido por una técnica específica y dotado de formas propias, y como un modo de comunicación cultural inédito, podía salir ganando si se cumplía de forma más completa.

Así pues, sobre esa experiencia y esas dudas se ha edificado una nueva manera de considerar la historia del libro, articulada en torno a varias ideas fundamentales que quisiera presentar ahora. Paradójicamente, la primera rompe con el libro fundador de Febvre y Martin. Su título, *L'Apparition du livre,* y ciertas afirmaciones de su prólogo (por ejemplo: «El libro, ese recién llegado al seno de las sociedades orientales»; el «Libro, que ha comenzado su carrera a mediados del siglo XV...») asociaban fuertemente invención de la imprenta y nacimiento del libro. Conocemos la forma en que, luego, se ha podido volver a formular esa idea, considerando a la imprenta como una auténtica *«communication revolution»* o *«media revolution»,* y viéndola como *«a cultural demarcation point»* que inaugura *«a new cultural era»* [10]. Contra esta idea, la *Histoire de l'Édition Française* (y otros trabajos publicados después) lucha para que se reconozcan las fuertes continuidades que unen la edad del manuscrito y el tiempo del impreso. En efecto, en el manuscrito, al menos durante los últimos siglos de su existencia en solitario, se encuentran numerosos rasgos, considerados característicos del libro impreso. Las profundas transformaciones ocurridas en las formas, organizaciones y usos del objeto-libro no podrían remitirse, todo lo contrario, a la sola mutación de su técnica de fabricación. Comprenderlas exige una perspectiva de duración más larga, que sitúa el corte de mediados del siglo XV, importante, desde luego, en relación a otras: por ejemplo, la substitución del *codex* por el *volumen,* del libro en cuadernillos por el libro en rollo en los primeros siglos de la era cristiana, o el abandono del papiro en provecho del pergamino y luego del papel, de uso común en Francia a partir de mediados del siglo XIII, o también los progresivos avances de la lectura en

[10] Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979, págs., 39, 26, 33; y *The Printing Revolution in Early Modern Europe,* Cambridge. Cambridge University Press, 1983

silencio por medio de los ojos a expensas de la práctica tradicional de la oralización obligada.

Vuelto a situar en el largo plazo de la historia del libro (que no fue inventado por Gutenberg), el paso de la *«scribal culture»* a la *«print culture»* pierde su carácter revolucionario. Al contrario, se encuentra subrayada la forma en que el libro impreso es heredero del manuscrito. La herencia concierne, en primer lugar, a las formas mismas del objeto. Por otro lado, todos los sistemas de referencia que se han intentado asociar con la invención de Gutenberg son muy anteriores a él: así, las marcas que, como las signaturas o los reclamos a pie de página, debían permitir reunir los cuadernillos sin desorden; así, las referencias que deben ayudar a la lectura, por ejemplo, numerando sus cuadernillos, las columnas y las líneas, haciendo visibles las articulaciones de la página (mediante el empleo de iniciales adornadas, rúbricas y letras marginales), instituyendo una relación analítica, y no sólo espacial, entre el texto y sus glosas, marcando tipográficamente la diferencia entre el texto comentado y sus comentarios. Formado por cuadernillos que pueden ser hojeados, organizando un claro desglose del texto que contiene, el *codex* puede ser fácilmente indizado, cosa que no ocurría con el *volumen*, difícilmente consultable y en el que sigue siendo difícil la localización de un texto. Las concordancias, los cuadros alfabéticos, los índices sistemáticos se generalizan, por tanto, en la época del manuscrito, y es en los *scriptoria* monásticos y universitarios donde se inventan esas organizaciones racionales del material escrito, pronto utilizadas por los impresores [11].

Por otro lado, es en los últimos siglos del libro copiado a mano cuando aparece una jerarquía duradera de los formatos que diferencia el gran folio, que debe ser colocado para ser leído y que es libro de universidad y de estudio; el libro humanista, más manejable en su formato quarto, que da a leer los textos clásicos y las novedades literarias; y, finalmente, el *libellus*, el libro portable, de bolsillo o de cabecera, de empleos múltiples, religiosos o seculares, para los lectores

[11] M. T. Clanchy, *From Memory to Writen Record. England 1066-1307*, Londres, Edward Arnold, 1979: James Douglas Farquhar, «The Manuscript as a Book», *Pen to Press: Illustrated Manuscripts and Printed Books in the First Century of Printing* by Sandra Hindman y James Douglas Farquhar, University of Maryland y The Johns Hopkins University 1977, págs. 11-99; Jean Vézin, «La fabrication du manuscrit» y Mary A. Rouse and Richard H. Rouse, «La naissance des index», *Histoire de l'Édition Francaise*, *op. cit.*, t. I, págs. 24-47 y págs. 76-85.

más numerosos y menos encopetados [12]. El libro impreso será heredero directo de esa partición, asociando de modo estricto el formato del libro, el género del texto, el momento y el modo de la lectura. Véase, como prueba, esta anotación de Lord Chesterfield, citada por Roger Stoddard: «Solid folios are the people of business with whom I converse in the morning. Quartos are the easier mixed company with whim I sit after dinner; and I pass my evenings in the light, and often frivolous chit-chat of small octavos and duodecimos» [13].

Por tanto la imprenta no altera las modalidades de la relación con lo escrito. Permite, desde luego, una circulación de los textos a escala inédita, a la vez porque rebaja drásticamente el coste de fabricación del libro, repartido desde ahora entre los quinientos o mil ejemplares de una misma tirada y no soportado ya por una copia única, y porque abrevia la duración de su producción, que sigue siendo muy larga en la época del libro copiado a mano, incluso después de la pecia, es decir, la copia de cuadernillos separados [14]. De este modo, cada lector puede tener acceso a un número mayor de libros y cada libro alcanzar un mayor número de lectores. Además, la imprenta autoriza la reproducción idéntica (o casi idéntica) de los textos en un gran número de ejemplares, lo cual transforma las condiciones mismas de su transmisión y recepción. Sin embargo, en mi opinión no constituye una ruptura comparable a la que condujo a los hombres de Occidente, en los siglos II y III de nuestra era, a volver a aprender totalmente el uso del libro, cambiado en su forma, en su organización y en sus posibles usos. Vinculando hasta nosotros (pero ¿por cuánto tiempo todavía?) la comunicación de los textos y la circulación de un objeto específico, el libro en cuadernillos (o sus derivados: el libelo, el periódico, el diario), esa primera revolución, la del

[12] Armando Petrucci, «Alle origine del libro moderno: libri da banco, libri da bisaccia, libretti da mano», *Italia medioevale e umanistica*, XII, 1969, págs. 295-313 (e in *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento. Guida storica e critica*, a cura di Armando Petrucci, Roma-Bari, Laterza, 1979) e «Il libro manoscritto», *Letteratura italiana*, 2, Produzione e consumo, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1983, págs. 499-524 [tr. española, Armando Petrucci (comp.), *Libros, editores y público en la Europa moderna*, Valencia, 1990].

[13] Roger E. Stoddard, «Morphology and the Book from an American Perspective», *Printing History*, 17, 1978, págs. 2-12.

[14] Carla Bozzolo y Ezio Ornato, *Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Age. Trois essais de codicologie quantitative*, París, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, y *La production du livre universitaire au Moyen Age. Exemplar et pecia*, París, Éditions du C.N.R.S, 1988.

codex, modela un modo de relación con lo escrito, una tecnología intelectual, un repertorio de actitudes y de prácticas que las innovaciones ulteriores en las maneras de reproducir los libros no modifican fundamentalmente.

Una razón distinta, y poderosa, lleva a inscribir la cultura de lo impreso como continuidad de la cultura del manuscrito. En efecto, es antes de Gutenberg cuando aparece en Occidente una forma de leer, visual y silenciosa, que rompe con la lectura oralizada, subvocalizada, obligada durante mucho tiempo para la mayoría de los lectores. Paul Saenger ha propuesto una cronología de los avances de esa nueva competencia: aparecida en los medios cristianos de la Antigüedad tardía, habría ganado los *scriptoria* monásticos, británicos primero y luego continentales, entre los siglos VII y XI; luego se habría difundido durante el siglo XIII por el mundo universitario y escolástico antes de conquistar, siglo y medio más tarde, a los aristócratas laicos [15].

La tesis puede ser discutida: ¿no es más frecuente la lectura silenciosa en la Antigüedad griega y romana de lo que Paul Saenger supone [16] ? Podemos prolongarla: por ejemplo, al constatar la persistencia de la oralización obligada entre los lectores más populares y menos letrados hasta el siglo XIX, incluso hasta el XX. En cualquier caso, hace hincapié en una cesura decisiva. En efecto, la lectura silenciosa instaura un comercio con el escrito que puede ser más libre, más secreto, completamente interior. Permite una lectura más rápida, nada desviada por las complejidades de la organización del libro y las relaciones establecidas entre el discurso y las glosas, las citas y los comentarios, los textos y los índices. Autoriza además empleos diferenciados del mismo libro, leído en voz alta, para los otros o con otros, cuando la sociabilidad o el ritual lo exige, y leído en silencio, para uno mismo, en el retiro del gabinete, de la biblioteca o del oratorio. Así, por ejemplo, el libro de horas donde se hallan diferenciadas tipográficamente las partes destinadas al uso eclesial, es decir, a la declamación comunitaria, y aquellas otras que deben nutrir una devoción personal, apoyada en una lectura hecha

[15] Paul Saenger, «Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society», *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 13, 1982, págs. 367-414, y «Physiologie de la lecture et séparation des mots», *Annales E.S.C.*, 1989, págs. 939-952.

[16] Bernard M. W. Knox, «Silent Reading in Antiquity», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9, 1968, págs. 421-435, y Jesper Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, Éditions de la Découverte, 1988.

con la boca cerrada [17]. La revolución del *leer* precede por tanto a las revoluciones del libro; a aquella que, al final de la Edad Media, hizo que el libro copiado a mano fuera sucedido por el libro compuesto en caracteres móviles e impreso en la prensa; y también a aquella que, en los inicios de nuestra era, substituye el rollo por el *codex*, (si se admite que la generalización del *codex* es muy posterior a la generalización de la lectura silenciosa aparecida en Grecia entre los siglos VI y V antes de Cristo).

Frente a la perspectiva que imputa con demasiada rapidez a una sola innovación técnica (la invención de la imprenta) las transformaciones culturales que deben relacionarse bien con las mutaciones de las formas del libro, bien con los desplazamientos de las formas de leer, hay que afirmar la pertinencia y la necesidad de un enfoque de larga duración que insiste en las continuidades en que se inscribe la *«print culture»*. Tal enfoque permite comprender las duraderas dependencias del libro impreso en relación al manuscrito y también su progresiva emancipación, marcada por el abandono de ciertas formas heredadas y la creación de otras nuevas: por ejemplo la letra romana sustituida por las escrituras góticas; por ejemplo, las notas marginales y luego infrapaginales que reemplazan a las glosas. Desde este punto de vista, la frontera clásica que distingue los incunables del resto de los libros apenas tiene sentido, al menos en Francia. En efecto, es a partir de los años 1530, y no de 1500, cuando el libro impreso conoce las mutaciones decisivas que hacen de él algo distinto a una pura imitación del manuscrito, producida simplemente por una técnica distinta.

Además, la relación entre impreso y manuscrito no debe pensarse sólo en términos de sustitución del uno por el otro. La *«print culture»* no borra de golpe todas las prácticas de la *«scribal culture»*. Los libros copiados a mano siguen siendo numerosos en el Antiguo Régimen: escritos clandestinos (protestantes, jansenistas, masónicos), volúmenes de secretos de todo tipo, obreristas o esotéricos, políticos o mágicos, manuscritos «filosóficos», portadores de los textos más audaces, novelas y gacetas de mano, competidores y dependientes al mismo tiempo de las que se imprimen. En líneas más generales, y

[17] Paul Saenger «Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middle Ages», *Scrittura e Civiltà*, 9, 1985, págs. 239-269, (tr. fr. «Prier de bouche et prier de cœur. Les livres d'heures du manuscrit à l'imprimé», *Les usages de l'imprimé (XV^e-XIX^e siècle)*, bajo la dirección de Roger Chartier, París, Fayard, 1987, págs. 191-227).

para una duración más larga, en muchos objetos la escritura manuscrita y los caracteres tipográficos se encuentran mezclados, sea que el objeto impreso haya previsto la inscripción de una escritura distinta (así, por ejemplo, los almanaques que insertan hojas blancas entre sus páginas de textos y de este modo se convierten, en parte, en libros de razón [18]), sea que la escritura personal llegue a depositarse sobre el libro como para apropiárselo, ocupando los espacios vacíos que ofrecen el interior de las tapas de la encuadernación, las páginas de títulos, las hojas sin texto o los márgenes[19]. Por tanto, comprender el libro impreso no es situarlo en un aislamiento espléndido, sino, por el contrario, situarlo en una historia global de los objetos escritos, captados en su historia larga o, para una época dada, en su gran diversidad.

Una segunda constatación ha sostenido la división misma de la *Histoire de l'Édition Française:* aquella que designa como un «antiguo régimen tipográfico» los tres siglos y medio que separan la introducción de la prensa de imprimir en el reino (en 1470, con el taller de la Sorbona) y los años 1830. Dos rasgos pueden caracterizar la estabilidad de larga duración de ese período. Por un lado, el proceso de fabricación del libro apenas se ha transformado. En sus estructuras, si no en su tamaño, el taller tipográfico sigue siendo lo que era en los orígenes, porque debe resolver los mismos problemas: el aprovisionamiento de papel (cuyo costo sigue constituyendo el gasto más importante provocado por la impresión de un libro), la contrata de los obreros necesarios, el ajuste del trabajo de los cajistas y prensistas. La innovación, cuando existe, no transforma fundamentalmente ni las técnicas ni los gestos. Concierne sobre todo a la organización de la composición mediante la sustitución, a finales del siglo XVI, de la «producción concurrente» (donde cajistas y prensistas trabajan, sin dependencia obligada, en varias obras a la vez) por la «producción continua» (en la que un equipo de cajistas y prensistas, unidos exclusivamente unos a otros, únicamente se ocupaba de una sola tarea) [20] y con la aparición en el siglo XVIII de la composición por grupos, que

[18] B. Capp, *English Almanacs 1500-1800. Astrology and Popular Press,* Ithaca, Cornell University Press, 1979 pág. 30.

[19] Cathy N. Davidson, *Revolution and the World. The Rise of the Novel in America,* Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1986, págs. 75-79.

[20] Jean-François Gilmont, «Printers by the Rules», *The Library,* Sixth Series, Volumen II, n° 2, junio de 1980, págs. 129-155.

reúne el trabajo de un jefe de equipo, responsable del ajuste y de la corrección de los textos, y el de un equipo de tipógrafos que solamente le proporciona las páginas brutas [21]. Concierne también al número de las prensas, multiplicado en los grandes talleres (en el año II, el de Panckoucke contaba con 27 prensas) [22].

Por otro lado, entre mediados del siglo XV y comienzos del XIX, la actividad tipográfica permanece sometida al capital comercial. Los mercaderes libreros son los amos del juego: buscan y a menudo consiguen la protección de las autoridades que les otorgan privilegios y patrocinio; dominan a los maestros impresores, a quienes encargan la impresión de sus ediciones; controlan el mercado del libro desarrollando la librería de surtido que les permite vender no sólo sus propias producciones, sino también las de sus colegas, obtenidas mediante el comercio de intercambio; imponen, por último, su ley al autor, remunerado durante mucho tiempo más con ejemplares que con numerario y que incluso puede desaparecer del todo cuando se trata de falsificaciones o de reediciones.

De estos dos datos (la estabilidad tecnológica y la dominación del capital mercantil) se desprende un tercero: la pequeñez de las tiradas, comprendidas generalmente entre los mil y los dos mil ejemplares. La necesidad de no inmovilizar durante demasiado tiempo las fundiciones de los tipos de imprenta, costosos y poseídos en pequeño número, el temor a no poder agotar rápidamente los ejemplares publicados, que hay que almacenar con grandes gastos, el deseo de liberar la mayor parte posible del capital de la empresa, y el hecho de que, pasado cierto umbral, en las condiciones tecnológicas antiguas, el incremento del número de ejemplares no entraña más que una disminución despreciable del precio de coste por cuadernillo [23]; éstas son las razones que explican la cortedad de las tiradas, que es otra de las características fundamentales del «antiguo régimen tipográfico».

En el transcurso del siglo XIX, su sustitución por una nueva economía del libro se realiza en dos tiempos. En los años 1830 la renova-

---

[21] Robert Darnton, *The Business of Enlightenment, a Publishing History of the Encyclopedie, 1775-1800*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1979, pág. 216.

[22] Robert Darnton, «L'Imprimerie de Panckoucke en l'an II», *Revue Française d'Histoire du Livre*, 23, 1979, págs. 359-369.

[23] Philip Gaskell, *A new Introduction to Bibliography*, Oxford, At the Clarendon Press, 1972, págs. 160-163; Henri-Jean Martin, «Les tirages au XVIIIe siècle», *Histoire de l'Édition Française, op. cit.*, t. II, p. 102.

ción es técnica, con una primera industrialización de la fabricación del libro. La prensa mecánica de vapor (que ofrece la posibilidad de imprimir 1.000 hojas por hora frente a las 150 de antes), la máquina de papel continuo y las prensas de la encuadernación industrial alteran el trabajo de los papeleros, los impresores y los encuadernadores. Cierto que el número de títulos publicados anualmente aumenta, pero las tiradas siguen siendo modestas (a mediados del siglo XIX, la tirada media no es todavía más que de 3.000 ejemplares)[24] y la edición sigue estando dominada por los géneros y los títulos tradicionales. Entre 1816 y 1850, por ejemplo, los tres *best-sellers* de la edición francesa son las *Fábulas* de La Fontaine (con casi 750.000 ejemplares publicados), el *Catecismo histórico* del abate Fleury (cerca de 700.000 ejemplares) y más tarde el *Telémaco* de Fénelon (cerca de 600.000 ejemplares)[25]. La verdadera ruptura se sitúa luego, en la segunda mitad del siglo XIX. Las técnicas de composición y de ilustración resultan industrializadas a su vez con la aparición de la Linotipia, y luego de la Monotipia, y los progresos del fotograbado. Pero, incluso antes de estas innovaciones, la producción cambia de escala franqueando el umbral de los 2.000 títulos anuales a mediados del decenio 1850, para alcanzar los 15.000 títulos a finales del siglo. El alza de las tiradas, multiplicada por cuatro en cincuenta años, acompaña a este crecimiento del número de títulos impresos.

La clave de esta evolución estriba en la aparición de nuevas categorías de lectores, que da una dimensión inédita al mercado del libro. De Guizot a Ferry, la escuela (pero no sólo ella) alfabetizó a los franceses, reduciendo las antiguas diferencias entre las ciudades y el campo, haciendo del saber leer una competencia casi universal. El niño, la mujer, el pueblo, esas tres figuras fundamentales de la mitología del siglo XIX, simbolizan perfectamente esas nuevas clases de consumidores de impresos, deseosos de leer por placer o por instrucción, por diversión o por estudio[26]. Con el Segundo Imperio, sus ex-

---

[24] James Smith Allen, *Popular French Romanticism. Authors, Readers and Books in the 19th Century*, Syracuse University Press, 1981 págs. 134-135 Fréderic Barbier, «Une production multipliée», *Histoire de l'Edition française, op. cit.*, t. III, págs. 102-121.

[25] Martyn Lyons, *Le triomphe du livre. Une histoire sociologique de la lecture dans la France du XIX^e siècle*, París, Promodis/Editions du Cercle de la Librairie, 1987, págs. 76-104.

[26] Jean Hébrard, «Les nouveaux lecteurs», *Histoire de l'Édition Française, op. cit.*, t. III, págs. 470-509.

pectativas se encuentran colmadas por una total reestructuración del mundo de la edición. El dato más sorprendente es sin duda la transformación de la circulación del periódico. Caro durante mucho tiempo, vendido sólo por suscripción y, pese a las iniciativas del Girardin en el decenio 1830, accesible solamente a una clientela relativamente acomodada, el periódico se vuelve, gracias a su costo rebajado (un *sou* el ejemplar), gracias a su amplia difusión asegurada por el ferrocarril y la posta, gracias a la venta por número, la más popular de las lecturas. Toda una gama de impresos nuevos, que no son libros, o no lo son realmente, es ofrecida entonces a los lectores recientemente conquistados: el periódico cuyos folletones separables pueden coleccionarse y encuadernarse, los semanarios o los bimensuales que no publican más que novelas por entregas, las series vendidas por entregas y luego por fascículos, más gordos y de formato más pequeño, por último, las novelas a trece *sous* y luego a catorce *sous*. Libros-periódicos, o periódicos-libros, estos productos inéditos ganan para la imprenta una clientela variopinta pero, a buen seguro, ampliamente popular y femenina[27]. Así, después de 1860, aunque la imprenta amplía su influencia sobre la sociedad entera, proporcionando a cada cual la lectura que le conviene —o que se supone que le conviene—, esa hegemonía pasa por una transformación profunda de la economía editorial, que dedica la menor parte al libro y la mejor a esos objetos emancipados de su dominio: el diario, el periódico, el *magazin*.

A pesar de ello, la fecha de 1830 nos ha parecido una cesura importante y la hemos retenido como un momento que puede separar los volúmenes segundo y tercero de nuestra *Histoire de l'Édition Française*. ¿Por qué? El trabajo de edición, que elige o encarga los textos, que controla las operaciones por las que éstos se vuelven libros, que asegura su difusión entre los compradores, constituye con toda evidencia ese proceso fundamental en el que se cruzan la historia de las técnicas y la historia de la producción, la sociología del mundo de la librería y la sociología de la lectura, el estudio material de los libros y el estudio cultural de los textos. El concepto de edición ha sido colocado, por tanto, en el corazón de nuestra empresa. De ahí, necesariamente, una interrogación sobre sus variaciones históricas, las formas sucesivas que son las suyas, y las rupturas que jalonan su trayectoria.

---

[27] Anne-Marie Thiesse, *Le Roman du quotidien. Lecteurs et lectures populaires à la Belle Époque*, París, Le Chemin Vert, 1984.

En la historia larga del libro parecen sucederse tres modos de edición. El primero, anterior a la imprenta, constituye la edición como el hecho de hacer público un texto cuyo manuscrito ha sido verificado y autentificado por el autor. La lectura pública, realizada en una universidad o en la corte de un rey o de un grande, el envío de un hermoso ejemplar cuidado con una dedicatoria poderosa, la entrega de la obra a una institución (por ejemplo, a una orden religiosa) que se encarga de difundirla, a veces la venta o el alquiler del manuscrito a un librero: ésas son las diferentes maneras de «editar» un texto en la Edad Media [28]. Cada una significa que el autor autoriza la circulación de su texto, permitiendo que se hagan nuevas copias al margen incluso de su control. Esta primera forma del proceso de edición ha podido ser invocada para defender la continuidad entre el libro manuscrito y el libro impreso, puesto que tanto uno como otro se reproducen, en varias decenas o centenares de ejemplares, a partir de un texto corregido, revisado, autorizado —el *archetypum* o *exemplar* de la edad del manuscrito— que sirve de ejemplar de referencia y de modelo idóneo para copiar. En cualquier caso, esa forma no quedará totalmente borrada en la edad de la *«print culture»* porque la lectura de autor, o, más generalmente, la lectura en voz alta de textos copiados a mano (algunos quedan manuscritos, otros se imprimirán luego) seguirá siendo uno de los medios de hacer públicas las obras, de «editarlas» en la sociedad de los salones literarios y de las academias cultas.

En el «antiguo régimen tipográfico», entre mediados del siglo XV y primer tercio del XIX, la actividad editorial es ante todo una actividad comerciante. Los mercaderes libreros parisienses y lioneses del tiempo del humanismo, de fortunas sólidas [29], los grandes libreros de la capital en el siglo XVII, mimados por el poder real que les otorga privilegios y encargos [30], las poderosas sociedades tipográficas instaladas en el perímetro del reino en el siglo XVIII, enmarcan esa forma de ser editor que se cruza con dos lógicas. La primera es la lógica del capitalismo comercial, dirigido por la demanda y el mercado: la librería antigua se identifica así con una empresa mercantil que exige gruesas inversiones

[28] Pascale Bourgain, «L'édition des manuscrits», *Histoire de l'Édition Française, op. cit.*, t. I, págs. 48-75.

[29] Annie Parent, *Les métiers du livre à Paris au XVI^e siècle (1535-1560)*, Ginebra, Librairie Droz, 1974; Natalie Zemon Davis, «Le monde de l'imprimerie humaniste: Lyon», *Histoire de l'Edition Française, op. cit.*, t. I, págs. 254-277.

[30] Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société, op. cit.*, t. II, págs. 662-731.

de fondos, audacia y una atención completamente volcada hacia la venta. Pero, al mismo tiempo, esa forma de edición sigue atrapada por la lógica del patrocinio. Todos los editores del Antiguo Régimen, incluidos los que publican textos prohibidos (pensemos, por ejemplo, en el consorcio que produce la edición neuchatelense de la *Enciclopedia*, estudiada por Robert Darnton), buscan la benevolencia de las autoridades monárquicas puesto que son éstas las que distribuyen los permisos (registrados o verbales), protegen de los competidores, toleran o prohíben. El régimen jurídico de la librería antigua, con sus diferentes categorías de permisos y de privilegios, su censura previa y su policía del libro, conduce indudablemente a ese fuerte vínculo entre la edición y el poder. Pero éste expresa, sin duda, algo más profundo: una mentalidad de Antiguo Régimen (compartida por otro lado por numerosos escritores) que considera que emprender es siempre emprender a costa de un competidor, que piensa como no contradictorias la libertad (del comercio o de las ideas) y la protección del Estado, dispensador de puestos y de gracias, que asocia las especulaciones audaces y las dependencias aceptadas.

La edición como profesión autónoma y el editor en el sentido moderno del término no aparecen, por tanto, en Francia sino tardíamente, sin duda alrededor de 1830. Para esa aparición se precisaban dos condiciones: de un lado, que el trabajo de edición se emancipase del comercio de librería con el que antes estaba confundido; por otro, que la totalidad del proceso de fabricación de un libro (desde la elección del manuscrito a las soluciones técnicas, de las opciones estéticas a las decisiones comerciales) se concentrase en las manos de un solo hombre. No es por tanto sorprendente que la aparición del editor haya estado unida al éxito del libro ilustrado, que exige, más que los otros, esa firme unidad del proyecto y de la ejecución. El editor Léon Curmer lo atestigua cuando se dirige al jurado de la Exposición de productos de la industria francesa en 1839: «El comercio de librería, como se entiende por regla general, no consiste en otra cosa que en un intercambio de dinero por hojas impresas que el encuadernador entrega después en volúmenes. La librería considerada desde este punto de vista había perdido el carácter intelectual que nuestros antepasados habían sabido darle [...]. La librería ha alcanzado hoy otra importancia, y lo debe a la profesión de *editor* que ha llegado a implantarse en ella desde la introducción de los libros ilustrados [...]. El editor, intermediario inteligente entre el público y todos los trabajadores que concurren en la confección de un libro, no debe ser ajeno a

ninguno de los detalles del trabajo de cada una de esas personas [...]. Esta profesión es más que un oficio, se ha convertido en un arte difícil de ejercer, pero que compensa ampliamente de las molestias que causa con los goces intelectuales de cada instante»[31].

Ese texto atestigua claramente la invención de una profesión, designada como tal, que constituye su especificidad de dos maneras. En primer lugar, al separarse de las prácticas técnicas de la imprenta y de las comerciales de la librería. Luego, al situarse del lado de las actividades intelectuales y artísticas —lo cual suponía tratar de conferir al nuevo oficio una legitimidad inédita, del mismo orden que el de aquella de la que podían valerse los escritores. De ahí, invariablemente, una tensión entre ese ideal intelectual, que obliga al editor a dedicar la mayor parte de su tiempo a la lectura de manuscritos, a encuentros con los autores, a la constitución de su fondo que se vuelve su único rendimiento, y la realidad de las presiones que pesan sobre su actividad económica. La fragilidad del crédito bancario, crónica en la Francia del siglo XIX, la dureza de la competencia, que se hace más dura todavía cuando se recurre a la publicidad, las exigencias nuevas de los autores, que quieren o deben vivir de su pluma cada vez más, son otras tantas amenazas para la actividad editorial.

Las quiebras, producidas en cantidad en torno a 1830, luego a finales de los años 1840, y luego todavía durante la «crisis del libro» en el decenio 1890, son la traducción de estas incertidumbres de la edición nueva. Pero, al mismo tiempo, cada época de crisis aparece, en el siglo XIX, como una condición para la innovación. Así, tras los desabridos años que enmarcan 1830, la edición inventa unos objetos nuevos, reduce los formatos (por ejemplo los clásicos Charpentier, en formato in-18), plagia del periódico la fórmula del libro publicado en fascículos y las entregas ampliamente ilustradas, vendidas a poco precio y lanzadas con gran despliegue de publicidad. Asimismo, las quiebras anteriores a 1848, al marcar el fracaso del proyecto romántico que soñaba con poner al alcance de los más populares de los lectores los más hermosos de los libros, abren el camino a los grandes éxitos —a veces temporales— de la segunda mitad del siglo: los de Louis Hachette, Pierre Larousse o Jules Hetzel que satisfacen las nuevas demandas de lectura, desplazadas hacia los manuales escolares, los libros para la juventud, la literatura de estación y las obras enciclopédicas.

---

[31] Odile y Henri-Jean Martin, «Le monde des editeurs», *Histoire de l'Édition Française*, *op. cit.*, t. III, págs. 158-715, cita pág. 182.

Por último, la mayor sacudida de finales de siglo, que puede leerse como una crisis de superproducción, tiene un efecto doble: opera una drástica selección entre los editores establecidos, contrastando a los que tienen fuerza suficiente para resistir la sacudida y los que zozobran definitivamente con los tiempos difíciles; conlleva el nacimiento de dos editores nuevos que van a dominar la producción literaria del período de entreguerras (en 1907, las Éditions Nouvelles fundadas por Bernard Grasset, en 1911 las Éditions de la Nouvelle Revue Française convertida en Librairie Gallimard ocho años más tarde) [32]. También con la crisis la edición debe reforzar sus estructuras: a la época de los editores, de esos empresarios conquistadores que inventan una profesión, le sucede la época de las casas de edición, organizadas en servicios de competencias distintas y complementarias (la dirección literaria, la fabricación, la gestión comercial, la publicidad) [33]. ¿En qué medida esta trayectoria y esta cronología francesa, que hace suceder tres definiciones y tres modos muy diferentes de la actividad de edición, valen para otros países? Sólo las historias nacionales de la edición, actualmente en el telar o en proyecto, permitirán responder a esa pregunta.

La revalorización del concepto de lectura va a la par con la del concepto de edición. Se ha dicho que la historia francesa del libro ha considerado durante demasiado tiempo la lectura como una práctica siempre semejante a la que es hoy, y como una recepción pasiva de los mensajes portados por los objetos impresos. La revisión ha sido doble, y fructífera. En primer lugar, la comprensión de las discrepancias socioculturales a partir sólo de indicadores estadísticamente medibles (por ejemplo, las tasas de alfabetización o el peso de la desigual presencia del libro según los medios sociales) ha parecido algo corta. Si atendemos a una sociología cultural más preocupada por los usos que por las distribuciones, la historia del libro mudada en historia de la lectura se ha esforzado por restituir las formas contrastadas con que lectores diferentes aprehendían, manejaban y se apropiaban de los textos puestos en libro. Así eran definidos el programa y los principios de una historia de las formas de leer, captadas en sus variaciones cronológicas y en sus diferenciaciones socioculturales.

---

[32] Elisabeth Parinet, «L'edition littéraire, 1890-1914», *Histoire de l'Édition Française, op. cit.*, t. IV, págs. 148-187.

[33] Elisabeth Parinet y Valérie Tesnière «Une entreprise: la maison d'édition», *Histoire de l'Édition Française, op. cit.*, t. IV, págs. 122-147.

Varias oposiciones fundamentales han orientado el enfoque. Ya nos hemos encontrado con el que contrasta la lectura necesariamente oralizada y la que puede hacerse por los solos ojos y en silencio —sin esa subvocalización que los latinos llamaban *ruminatio*. Puede dar cuenta, a la vez, de una transformación profunda de las prácticas intelectuales de los medios cultos, lectores silenciosos desde antes de la invención de la imprenta, y de la larga persistencia de un desfase cultural fundamental que reconoce a los más desprovistos en el hecho de que deben leer en voz alta o en voz baja para poder comprender lo que leen.

Segundo contraste: entre las lecturas de la soledad, del retiro, del secreto, y las lecturas hechas en público. Dado que así ocurre en nuestro mundo, la lectura ha sido percibida tradicionalmente como el acto por excelencia de la intimidad individual, como una práctica fundamentalmente privada. Y, por supuesto, textos e imágenes dan testimonio de esa fuerte relación entre la actividad lectora y el retiro del mundo. Pero también debe reconocerse que hay otras lecturas distintas, que no se hacen en el aislamiento, que no son solitarias ni silenciosas. De ahí el interés, reciente en Francia, por las instituciones que permiten leer sin comprar y donde el encuentro con el libro se hace en un espacio colectivo: por ejemplo, las colecciones abiertas al público y los gabinetes de lectura, por ejemplo las bibliotecas municipales, nutridas por las confiscaciones revolucionarias, por ejemplo las bibliotecas escolares y las bibliotecas populares, en sus inspiraciones contrastadas, filantrópicas o asociativas. De ahí, paralelamente, la atención prestada a todas las formas de lectura en alta voz, comprendida no sólo como medio de hacer participar a los analfabetos en la cultura de lo escrito, sino también, y sobre todo, como una forma de sociabilidad, familiar, mundana o culta, hecha por tanto por quien sabe leer a quien sabe leer. De la diligencia a la taberna, del salón a la academia, del encuentro amistoso a la reunión doméstica, son muchas las circunstancias entre los siglos XVI y XIX en las que leer en voz alta, para los demás, es un gesto normal, esperado. La lectura no es, por tanto, solamente una figura de lo íntimo o de lo privado; también es cimento y expresión del vínculo social[34].

[34] Roger Chartier, «Loisir et sociabilité: Lire à haute voix dans l'Europe moderne», *Littérature classique*, 12, *La voix au XVII^e siècle*, enero de 1990, págs. 127-147 [trad. española, Roger Chartier, «Ocio y sociabilidad: la lectura a voz alta en la Europa moderna», *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992, págs. 121-144].

Tercer desfase: la diferencia reconocida entre lectura culta y lectura «popular». La colecta paciente de lo que los lectores más humildes han dicho o escrito de su lectura, así como la reconstrucción de la lectura implícita inscrita en los objetos impresos que estaban destinados, si no exclusivamente al menos masivamente, a los lectores populares (en sentido amplio del término) han permitido caracterizar, en su diferencia, una forma de leer que no es la de los virtuosos del libro. Esta forma de leer exige puntos de referencia explícitos y multiplicados, títulos numerosos, resúmenes frecuentes, la ayuda de la imagen; sólo parece fácil si contiene secuencias breves y cerradas sobre sí mismas; parece bastarse con una coherencia mínima y proceder por asociación de unidades textuales (capítulos, fragmentos, párrafos) desunidas unas de otras. Discontinua, aproximativa, vacilante: semejante modo de leer orienta las estrategias editoriales puesto que da sus formas a los objetos tipográficos propuestos al mayor número de lectores y guía el trabajo de adaptación que modifica un texto cuando se da a leer a nuevos lectores, menos cultos, en una nueva fórmula editorial, menos costosa. Define también una relación particular con la cultura impresa y un modo específico de comprensión que trazan una frontera cultural fundada no sólo en la desigual repartición del libro en una sociedad, sino en los diferentes usos hechos de textos que pueden ser comunes a diversas clases de lectores [35].

En la actualidad, aunque estas oposiciones macroscópicas conservan su validez, deben ser afinadas desplazando la atención hacia unas diferencias en menor escala. Reconocerlas supone, por ejemplo, considerar el estatuto específico que tal o cual medio da a un libro particular cuyo uso define lo que debe ser toda lectura: así, la Biblia en los protestantismos calvinistas y pietistas, el libro de magia o el almanaque en ciertas sociedades rurales, la novela para muchos lectores urbanos después de 1750, o incluso los libros de Rousseau para una elite ilustrada [36]. Con semejante enfoque, podemos volver a pensar la

---

[35] Roger Chartier *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, París, Éditions du Seuil 1987, [trad. española, Roger Chartier, «Los libros azules» y «Figuras literarias y experiencias sociales: la literatura picaresca en los libros de la Biblioteca Azul». *El mundo como representación, op. cit.*, págs. 145-162 y págs. 181-243].

[36] David D. Hall, «Introduction: The Uses of Literacy in New England 1600-1850», *Printing and Society in Early America*, edited by William L. Joyce, David D. Hall, Richard D. Brown and John B. Hench, Worcester, American Antiquarian Society, 1983, págs. 1-47; Daniel Fabre, «Le livre et sa magie», *Pratiques de la lecture*, bajo la dirección de Roger Chartier, Marsella, Rivages. 1985, págs. 181-206; Robert

definición misma de la diferencia social. Fiel a las divisiones mayores establecidas por la historia social, la historia francesa del libro (y de la lectura) ha permanecido mucho tiempo prisionera de una forma de organizar las oposiciones entre los grupos a partir únicamente de sus diferencias socioeconómicas. Lo cual explica el favor otorgado a la antinomia entre cultura de elites y cultura popular, objeto de múltiples trabajos. La historia de larga duración de las prácticas de lectura enseña, sin embargo, que hay otras divisiones, igual de importantes, igual de sociales, pero que ponen en juego otras discrepancias: entre hombres y mujeres, entre urbanos y rurales, entre católicos y reformados, y también entre las generaciones, entre los oficios, entre los barrios. Por eso, como en un efecto de retroceso, la historia de la cultura impresa puede ayudar a la historia social a reformar sus propias categorías y divisiones.

Mas el envite de una historia de la lectura no está sólo ahí. Se inscribe, en efecto, en una aparente contradicción: o bien se afirma la omnipotencia del texto y su poder de presión sobre el lector, pero entonces la lectura no puede considerarse ya como una práctica autónoma y sus variaciones apenas importan; o bien se da la primacía a la libertad del lector, productor inventivo de sentidos singulares, no encerrados en el texto mismo, y entonces la historia de la lectura amenaza con diseminarse en una colecta indefinida de experiencias irreductibles unas a otras. Transformar en tensión operatoria lo que podría parecer como una insuperable aporía: ése es el intento de una historia de las prácticas de lectura que, para cada época y cada medio, pretende identificar las modalidades compartidas del leer que sitúan los gestos individuales, y que pone en el centro de su interrogación los procesos por los que, frente a un texto, un lector o una comunidad de lectores produce una significación que le es propia.

La construcción del sentido, histórica y socialmente variable, se halla pues comprendida en el cruce entre, por un lado, las propiedades de los lectores (dotados de competencias específicas, identificados por su posición social y sus disposiciones culturales, caracterizados por su práctica del leer) y, por otro, los dispositivos escriturarios y formales —llamémoslos «tipográficos» en el caso de los textos impre-

---

Darnton, «Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensitivity», *The Great Cat Massacre, op. cit.*, págs. 214-256, (trad. fr. «Le courrier des lecteurs de Rousseau: la construction de la sensibilité romantique», *Le grand massacre des chats, op. cit.*, págs. 200-238).

sos— que son los de los textos apropiados por la lectura. La constatación permite esbozar un espacio de trabajo que sitúa todo proceso de producción de significación como una relación móvil, diferenciada, dependiente de las variaciones, simultáneas o separadas, del texto mismo, de las puestas en impreso que lo dan a leer y de la modalidad de su lectura (silenciosa u oralizada, sacralizada o laicizada, comunitaria o solitaria, pública o privada, rudimentaria o virtuosa, etc.). De este modo queda anudado un vínculo, algo paradójico, entre el estudio de la materialidad de los objetos tipográficos, la reflexión sobre las estrategias y las formas textuales, y la historia de las prácticas culturales. Funda un nuevo espacio de trabajo que reúne saberes hasta entonces desunidos, que busca las diferenciaciones socialmente más arraigadas en los dispositivos más formales, que invita a una misma tarea a los historiadores de los textos, a las bibliografías y a los historiadores de las divisiones socio-culturales. De ese crecimiento inédito, de ese retorno al texto y al objeto que, sin embargo, no supone perder nada de la tradición de los *Annales,* tal vez pueda nacer una nueva especificidad francesa, o, mejor, una nueva comunidad de saber que no limiten las fronteras nacionales.

Y ello tanto más cuanto que las cuestiones que la historia del libro, de la edición y de la lectura puede formular tampoco están encerradas en los territorios nacionales. La circulación del escrito impreso y las prácticas de su lectura se sitúan, en todas sus modalidades, en el seno de todas las evoluciones mayores que transforman la civilización europea, o más ampliamente occidental, entre finales de la Edad Media y la época contemporánea. Eso ocurre con el proceso de civilización tal como lo ha identificado Norbert Elias y que articula sobre la construcción del Estado moderno y las formaciones sociales que engendra (por ejemplo, la sociedad de corte), la mutación de las reglas y de las normas que controlan las conductas individuales [37]. En la inculcación de estas nuevas coacciones que frenan los afectos, censuran las pulsiones y elevan el umbral del pudor, el impreso juega un papel esencial porque fija y explicita los gestos legítimos y los que ya no lo son, y porque lleva, fuera del mundo estrecho de la corte, la nueva civilidad, enseñada en la escuela, presente en la literatura popu-

[37] Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation, Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen,* Basilea, Haus zum Falken, 1939, Berna Verlag Francke AG, 1969 y Francfort, Suhrkamp, 1978-79. [Trad. española, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* Madrid, FCE, 1988.]

lar. Comprender la forma en que una nueva manera de estar en el mundo ha podido imponerse a una sociedad entera exige por tanto prestar atención a los lugares sociales que la comunican (la corte, la familia, la escuela, la iglesia), pero también a los libros que la transcriben y transmiten, y a sus usos [38].

Segunda gran trayectoria apoyada en el libro: la que constituye una esfera privada de la existencia, separada de los controles comunitarios y sustraída a la influencia del Estado. Para Philippe Ariès, el dominio del saber leer y del saber escribir, la circulación más densa de lo escrito, manuscrito o impreso, la difusión de la lectura silenciosa que instaura una relación íntima y secreta entre el lector y su libro son otras tantas condiciones necesarias para que pueda afirmarse la noción misma de «privado» [39]. Desde luego, como se ha dicho, leer en alta voz, para los demás o para uno mismo, leer a varios, para el trabajo o para el ocio, son gestos que resisten al proceso de «privatización» —o que proponen una figura que no es la del retiro del individuo fuera del mundo. Sin embargo, la tendencia fundamental es aquella que basa en la relación personal con el escrito tanto las piedades nuevas, que modifican radicalmente la relación del hombre con lo sagrado, como las experiencias que permiten la construcción del yo íntimo. El envite de la historia de la lectura, desde esta perspectiva, es por tanto el trazado de la frontera, móvil, inestable, entre lo privado y lo público, y también la definición misma de diferentes formas de lo privado, coincidentes o concurrentes: la soledad individual, la intimidad familiar, la sociabilidad convivial [40].

Pero las prácticas de lectura también están en el centro del proceso que ve, frente a la autoridad del Estado, la aparición de un nuevo espacio público, de una «esfera pública política», para utilizar los

---

[38] Roger Chartier, «Distinction et divulgation: la civilité et ses livres», *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime, op. cit.* págs. 45-86, [«Los manuales de civilidad. Distinción y divulgación: la civilidad y sus libros», véase *infra,* III[a] Parte].

[39] Philippe Ariès, «Pour une histoire de la vie privée», *Histoire de la vie privée,* bajo la dirección de Philippe Ariès y Georges Duby, París, Éditions du Seuil, t. III, «De la Renaissance aux Lumières», 1986, págs. 7-19 [trad. española, Philippe Ariès, «Para una historia de la vida privada», *Historia de la vida privada.* Dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby, Madrid, Taurus, tomo III, «Del Renacimiento a la Ilustración». Volumen dirigido por Roger Chartier, 1989, págs. 7-19].

[40] Roger Chartier, «Les pratiques de l'écrit», *Histoire de la vie privée,* t. III, *op. cit.,* págs. 112-161, [trad. española, Roger Chartier, «Las prácticas de lo escrito», en *Historia de la vida privada,* tomo III, *op. cit.,* págs. 112-161].

mismos términos de Jürgen Habermas[41]. Siguiendo a Kant, puede definirse como un espacio de debate y de crítica en el que las personas privadas hacen un uso público de su razón, con total igualdad, cualquiera que sea su condición, y sin que pueda ponerse ningún límite al ejercicio de su juicio. Esta «esfera pública política», aparecida en primer lugar en Inglaterra, luego en Francia y en el continente, es llevada por las formas de sociabilidad, más o menos institucionalizadas de la edad de las Luces (salones, clubs, cafés, logias, sociedades literarias) y es hecha posible por la circulación del escrito impreso. Oigamos a Kant en su texto de 1734 *Was Ist Aufklärung?*: «Entiendo por uso público de nuestra propia razón aquel que se hace como *sabio* delante del conjunto del público *que lee.*» La opinión pública resulta así identificada con una comunidad de lectores, que hacen doble uso del impreso: en la convivialidad cercana de las lecturas en común que cimentan las nuevas formas de la sociabilidad intelectual; en la reflexión solitaria, y sin embargo compartida, que autoriza la circulación del libro. Así vista, la historia de la lectura es uno de los temas mayores de un estudio de la constitución de la cultura política moderna, que afirma frente al poder del príncipe la legitimidad de la crítica, y que modela la comunidad cívica sobre la comunicación y la discusión de las opiniones individuales.

De estas tres trayectorias, todas conciernen a Francia, pero ninguna le es propia. Comprenderlas a partir de las prácticas de lectura requiere por tanto, necesariamente, situarse en una perspectiva comparatista. De ahí una constatación para concluir. Podría parecer que la historia del libro, en este momento, se repliega sobre los espacios nacionales, con la floración, un poco por todas partes, de proyectos de historias de la edición. La tarea resulta sin duda indispensable para que, país por país, se analice la situación de los conocimientos y se diseñe el programa de las investigaciones a realizar. Sin embargo me parece que tales empresas sólo encuentran su verdadera significación si pueden llevarnos a pensar de otro modo, bajo una nueva luz, las evoluciones que han marcado, con desfases y con diferencias, a todas las sociedades de Europa y de América. La historia del libro, convertida en historia de la edición e historia de la lectura, tiene mucho que enseñar sobre la forma en que se transformaron las condiciones del ejercicio del poder, las discrepancias entre los grupos y las clases, las

[41] Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Offentlichkeit*, Neuwied y Berlín, Hermann Luchterhand Verlag, 1962.

prácticas culturales, las formas de estar en sociedad. Así pues se trata menos de caracterizar la *«printing revolution»* en sus rasgos específicos que de comprender la forma en que el libro y sus usos, antes y después de la imprenta, dieron sus figuras propias a las evoluciones maestras que transformaron las sociedades a uno y otro lado del Atlántico.

La especificidad francesa en la historia del libro no es ya lo que era: las interpelaciones procedentes del exterior, las dudas nacidas en el interior han hecho volar en pedazos la identidad forjada en los años 60 en torno a una historia serial y social. El espacio de trabajo de los historiadores franceses que piensan que la producción, la circulación y la apropiación de los libros son datos fundamentales de la historia de las civilizaciones, ya no les es particular: lo comparte con otros que, a su vez, también relacionan el estudio de los textos, el de los objetos escritos y el de sus lectores y lecturas. Por lo tanto ¿hemos de decir que hoy, en la historia del libro, la especificidad francesa ya no existe? Tal vez, salvo que no consideremos típicamente franceses la voluntad de poner la historia de la cultura impresa al servicio de cuestiones de gran envergadura, el gusto por la larga duración y la tentativa de relacionar estudios de casos y tomas globales. Pero ¿basta esto para diagnosticar una especificidad francesa? Es al lector a quien toca decidir.

Capítulo 2
TEXTOS, IMPRESOS, LECTURAS

En el *Prólogo* de *La Celestina* tal como fue publicada en Valencia en 1514, Fernando de Rojas se pregunta sobre las razones que puedan explicar por qué la obra había sido entendida, apreciada y utilizada de forma tan diversa desde su primera aparición en Burgos en 1499 [1]. La cuestión es sencilla: de qué forma puede convertirse un texto que es el mismo para cuantos lo leen en un «instrumento de lid o contienda a sus lectores para ponerlos en differencias, dando cada una sentencia sobre ella a sabor de su voluntad». Partiendo de esa pregunta de un autor antiguo sobre un viejo texto, querríamos formular nosotros las propuestas e hipótesis esenciales que sustentan un trabajo empeñado, en formas diversas, sobre la historia de las prácticas de lectura, comprendidas en sus relaciones con los objetos impresos (que no todos son libros, lejos de eso) y con los textos que llevan.

Para Rojas, los contrastes en la recepción del texto que ha propuesto al público se deben, ante todo, a los lectores mismos, cuyos juicios contradictorios deben cargarse a cuenta de la diversidad de los

[1] Fernando de Rojas: *La Celestina*. Edición de Dorothy S. Severin, notas en colaboración con Maite Cabello, Madrid, Cátedra, 1987, págs. 77-83.

caracteres y de los humores («tantas y tan differentes condiciones»), pero también de la pluralidad de aptitudes y de expectativas. Estas se diferencian según el grado de las edades: *niños, mozos, mancebos, viejos* no manejan el escrito de la misma forma, unos no saben leerlo, otros no quieren o no pueden. Se diferencian también según los usos, tan distintos, dados al mismo texto. De la *tragicomedia*, Rojas señala tres lecturas por lo menos. La primera, que no se fija en la historia en su totalidad, sino sólo en algunos de sus episodios, separados unos de otros, reduce el texto al estatuto de un *cuento de camino*, de un relato que sirve para ser dicho y hecho para pasar el tiempo, como el que cuenta Sancho a su amo en el capítulo XX de la primera parte del *Quijote*. Otra actitud sólo retiene de la tragicomedia las fórmulas fácilmente memorizables, esos *donayres y refranes* que proporcionan clichés y expresiones hechas, recolectadas al final de una lectura que no establece ninguna relación íntima, ninguna relación individual entre el lector y lo que lee. A estos usos que mutilan la obra y le privan de su verdadera significación, su autor opone lo que es la lectura correcta, provechosa, aquella que capta el texto en su totalidad compleja sin reducirlo a los episodios de su intriga o a una colección de sentencias impersonales. Las buenas lecturas de la comedia «coligen la suma para su provecho, ríen lo donoso, las sentencias y dichos de philósofos guardan en su memoria para trasponer en lugares convenibles a sus autos y propósitos». Ponen en marcha, por tanto, una lectura plural, que distingue lo cómico y lo serio, que extrae las moralidades de una historia capaz de guiar la existencia individual, que sabe entender en primera persona lo que se propone a todos.

A su modo, el prólogo de Rojas indica perfectamente la tensión central de toda historia de la lectura. De un lado, la lectura es práctica creadora, actividad productora de significaciones en modo alguno reductibles a las intenciones de los autores de textos o de los hacedores de libros: es *«braconnage»* [caza furtiva], según la palabra de Michel de Certeau [2]. De otro lado, el autor, el comentarista y el editor siempre piensan que el lector debe ser sometido a un sentido único, a una comprensión correcta, a una lectura autorizada.

Acercar la lectura, por tanto, es considerar juntos la irreductible libertad de los lectores y las coacciones que intentan frenarla. Esa tensión fundamental puede ser estudiada por parte del historiador en

[2] M. de Certeau. «Lire: un braconnage», *L'invention du quotidien. I. Arts de Faire*. París, Union générale d'Éditions, 10/18, 1980, págs. 279-296.

una doble vertiente: referenciar la diversidad de las lecturas antiguas a partir de sus huellas dispersas, reconocer las estrategias por las que autores y editores intentaban imponer una ortodoxia del texto, una lectura obligada. De esas estrategias, unas son explícitas, y recurren al discurso (en los prefacios, en los avisos, en las glosas, en las notas), y otras implícitas, y hacen del texto una maquinaria que debe imponer, necesariamente, una justa comprensión. Guiado o cogido en la trampa, el lector siempre se halla inscrito en el texto, pero, a su vez, éste se inscribe de forma diversa en sus diversos lectores. De ahí la necesidad de reunir dos perspectivas, a menudo separadas: el estudio de la forma en que los textos, y los impresos que los llevan, organizan la lectura que de ellos debe hacerse, y, por otro lado, la colecta de lecturas efectivas, sabidas por las confesiones individuales o reconstruidas a escala de las comunidades de lectores.

Para Rojas, las opiniones diversas sobre *La Celestina* deben relacionarse con la pluralidad de las competencias, de las expectativas, de las disposiciones de sus lectores. Dependen asimismo de las maneras en que éstos «leen» el texto. Es evidente que Rojas se dirige a un lector que lee el prólogo para sí mismo, en silencio, en el apartamiento de la intimidad. Pero todas las lecturas de la tragicomedia no son de esta naturaleza: «Assí que quando diez personas se juntaren a oír esta comedia, en quien quepa esta differencia de condiciones, como suele acaescer, ¿quién negará que aya contienda en cosa que de tantas maneras se entienda?» Diez oyentes, reunidos en torno al texto leído en voz alta: la «lectura» es aquí escucha de una palabra lectora. La práctica parece frecuente, porque en la edición de 1500 el «corrector de la impressión» dice la forma en que debe oralizarse el texto. Una de las octavas que añade a la obra se titula «Dize el modo que se ha de tener leyendo esta tragicomedia».

El «lector» al que apunta debe saber variar el tono, encarnar todos los personajes, decir los apartes hablando entre dientes, movilizar «mil artes y modos» de leer a fin de captar la atención de quienes le escuchan, de «los oyentes». Junto con *La Celestina,* otros textos como las novelas pastoriles o las de caballería son los textos privilegiados de estas lecturas en las que una palabra propone, para la mayoría, lo escrito a aquellos mismos que podrían leerlo.

La observación de Rojas ofrece varias pistas de investigación. Ante todo, sobre las sociabilidades de la lectura, contrapunto fundamental de la privatización del leer, de su retiro a la intimidad solita-

ria. Entre los siglos XVI y XVIII subsisten las lecturas en voz alta, en la hostería o en la diligencia, en el salón o en el café, en la sociedad elegida o en la reunión doméstica. Hay que hacer su historia[3].

Segunda pista: el análisis de las relaciones entre textualidad y oralidad. Entre la cultura del cuento y de la recitación y la cultura de lo escrito hay, desde luego, diferencias marcadas, y bien caracterizadas por Cervantes en ese capítulo XX de la primera parte del *Quijote* ya citado[4]. Para entretener el tiempo, una noche de vela de armas, Sancho empieza a decirle cuentos a su amo. Pero la forma que tiene de hacerlo, que consiste en interrumpir con frecuencia el relato mediante comentarios y digresiones, que multiplica las repeticiones, que proyecta al narrador en la historia y lo remite a la situación del momento, impacienta al máximo a su oyente: «Si desa manera cuentas tu cuento, Sancho —dijo don Quijote—, repitiendo dos veces lo que vas diciendo, no acabarás en dos días; dilo seguidamente, y cuéntalo como hombre de entendimiento, y si no, no digas nada.»

Hombre del libro por excelencia, enloquecido de lectura hasta el exceso, don Quijote se irrita por un relato que no tiene las formas de aquellos que ordinariamente lee y en el fondo querría que la recitación de Sancho se plegase a las reglas del escrito lineal, objetivo, jerarquizado. Entre esa expectativa de lector y la práctica de lo oral tal como Sancho la ha aprendido hay una distancia insuperable: «De la misma manera que yo lo cuento —respondió Sancho— se cuentan en mi tierra todas las consejas, y yo no sé contarlo de otra, ni es bien que vuestra merced me pide que haga usos nuevos.»

Resignado, don Quijote acepta de mala gana escuchar ese texto tan diferente de aquellos que contienen sus preciosos libros: «Di como quisieres —respondió don Quijote—; que pues la suerte quiere que no pueda dejar de escucharte, prosigue.»

---

[3] Cf. R. Chartier. «Les pratiques de l'écrit», *Histoire de la vie privée,* bajo la dirección de P. Ariès y G. Duby, tomo III, «De la Renaissance aux Lumières», volumen dirigido por R. Chartier. París, Éditions du Seuil, 1986, págs. 113-161. [Trad. española, Roger Chartier, «Las prácticas de lo escrito», *Historia de la vida privada.* Dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby, Madrid, Taurus, tomo III, «Del Renacimiento a la Ilustración». Volumen dirigido por Roger Chartier, 1989, págs. 112-161 (cf. pág. 39, nota 40)].

[4] Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha.* Edición de John Jay Allen, Madrid, Cátedra, 1984, t. I, págs. 237-239; Cf. Michel Moner, *Cervantes conteur. Écrits et paroles,* Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 1989.

Entre el relato pronunciado y el escrito impreso hay, por tanto, un gran diferencia. No obstante, no debe hacer olvidar que sus lazos son numerosos. Por un lado, conducen, en los textos destinados a un amplio público, a la inscripción de fórmulas que son las mismas de la cultura oral. La escritura de ciertos *ocasionales* que copia las formas de decir de los narradores de cuentos o las variantes introducidas en los cuentos de hadas a partir de préstamos de las tradiciones folclóricas es buen ejemplo de esos afloramientos de lo oral en lo impreso [5]. Por otro lado, esa dependencia constante asegura el retorno a la oralidad de textos múltiples, leídos en voz alta, tanto los de la justicia y de la administración del rey como los de la predicación clerical, tanto los de la diversión culta como los de la enseñanza familiar.

Pero para Rojas hay otra razón que ha podido enmarañar la comprensión del texto que ha propuesto a sus lectores: la intervención malhadada de los impresores mismos. Deplora, en efecto, los añadidos que han creído poder hacer, contra su voluntad y contra las recomendaciones de los Antiguos: «Que aun los impresores han dado sus punturas, poniendo rúbricas o sumarios al principio de cada acto, narrando en breve lo que dentro contenía: una cosa bien escusada según lo que los antiguos escriptores usaron».

La observación puede cimentar una distinción fundamental entre texto e impreso, entre el trabajo de escritura y la fabricación del libro. Como escribe con toda justeza un bibliógrafo estadounidense: «Whatever the may do, authors do *not* write books. Books are not written at all. The are manufactured by scribes and other artisans, by mechanics and other engineers, and by printing presses and other machines.» («Hagan lo que hagan, en cualquier caso los autores no escriben los libros, además los libros no se escriben. Son fabricados por escribanos u otros artesanos, por obreros u otros técnicos, y por prensas de imprimir u otras máquinas.»[6])

Contra la representación, elaborada por la literatura misma, del texto ideal, abstracto, estable por hallarse separado de toda materiali-

---

[5] Cf. dos estudios: el de R. Chartier, «La pendue miraculeusement sauvée. Étude d'un occasionnel [«La ahorcada milagrosamente salvada. Estudio de un *ocasional*», en la III[a] Parte de este volumen]; y el de C. Velay-Vallantin, «Le miroir des contes. Perrault dans les Bibliothèques bleues», *Les Usages de l'imprimé (XV'-XIX' siècle)*, bajo la dirección de R. Chartier. París: Fayard, 1987, págs. 83-127 y págs. 129-155. Cf. también C. Velay-Vallentin, *L'Histoire des contes*, París, Fayard, 1992.

[6] R. E. Stoddard. «Morphology and the Book from an American Perspective», *Printing History*, 17, 1987, págs. 2-14.

dad, hay que recordar con fuerza que no hay texto fuera del soporte que lo da a leer, que no hay comprensión de un escrito, cualquiera que sea, que no dependa de las formas en que alcanza a su lector. De ahí la necesaria selección entre dos tipos de dispositivos: los que derivan de su puesta en texto, de las estrategias de escritura, de las intenciones del «autor»; las que resultan de la puesta en libro o en impreso, producidos por la decisión editorial o el trabajo del taller, apuntando a lectores o lecturas que pueden no ser conformes con los deseados por el autor. Esa diferencia, que es el espacio en que se construye el sentido, ha sido olvidada con demasiada frecuencia por los enfoques clásicos que piensan la obra en sí misma, como un texto puro cuyas formas tipográficas no importan, pero también por la teoría de la recepción que postula una relación directa, inmediata, entre el «texto» y el lector, entre las «señales textuales», manejadas por el autor, y «el horizonte de expectativa» de aquellos a quienes se dirige.

Hay ahí, en mi opinión, una simplificación ilegítima del proceso por el que las obras adquieren sentido. Restituirlo exige considerar las relaciones anudadas entre tres polos: el texto, el objeto que lo porta y la práctica que se apodera de él. De las variaciones de esa relación triangular dependen, en efecto, mutaciones de significación que pueden organizarse en algunas figuras.

Sea, en primer lugar, el caso de un texto estable dado a leer en unas formas impresas que sí cambian. Al estudiar las variaciones de las impresiones de las obras teatrales de William Congreve entre los siglos XVII y XVIII, D. F. Mac Kenzie ha podido mostrar cómo transformaciones tipográficas aparentemente menudas e insignificantes han tenido efectos mayores sobre el estatuto dado a las obras, sobre las formas de leerlas, e incluso sobre la manera en que el propio Congreve las consideraba[7]. De igual modo, me parece que la historia editorial de las comedias de Molière importa mucho para la reconstrucción de su comprensión.

Para *George Dandin*, por ejemplo, hay que tener en cuenta cuatro mutaciones: 1) el paso de las ediciones separadas de la pieza, en forma de libretos estrechamente vinculados a las representaciones, a su publicación en el seno de ediciones colectivas, ficticias o de paginación

[7] D. F. Mac Kenzie. «Typography and Meaning: the Case of William Congreve», *Buch und Buchandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert*, Vorträge herausgegeben von G. Barber und B. Fabian, Hamburgo, Dr Ernst Hauswedell and Co, 1981, págs. 81-126.

continua, que la inscriben en un corpus y donde su sentido se halla contaminado por la proximidad de otras comedias; 2) la teatralización del impreso, que progresivamente, a partir de 1682, multiplica las indicaciones escénicas, en particular en el interior de las réplicas, lo que permite conservar la memoria de los juegos escénicos deseados por Molière en una lectura separada de la inmediatez de la representación; 3) la introducción de la imagen, también en la edición de 1682, que obliga a una serie de elecciones (en cuanto a la escena a ilustrar, en cuanto a la representación de los personajes, en cuanto al respeto de las indicaciones escénicas) y constituye un protocolo de lectura para el texto al que acompaña; 4) la edición conjunta, desde 1734, de la comedia, del texto de la pastoral en la que estaba engastada y de la relación de la fiesta de Versalles en que los dos estaban inscritos en 1668, como si a principios del siglo XVIII la pieza, situada a distancia histórica, debiera ser restituida en el contexto de su primera representación. El texto, estable desde sus primeras ediciones de 1669, cambia por lo tanto porque cambian los dispositivos que lo dan a leer[8].

Segunda figura: cuando el paso de un texto de una impresión a otra ordena transformaciones en su letra misma. Es lo que ocurre, por ejemplo, con títulos que constituyen el catálogo de la *Bibliothèque bleu*. Esta debe ser definida, en efecto, como una fórmula editorial que trata de ganar a los lectores más numerosos y más populares entre el comienzo del siglo XVII y mediados del siglo XIX. Las características comunes a las ediciones que propone son, ante todo, materiales y comerciales.

Materiales: se trata de libros encuadernados, cubiertos de papel azul (aunque también rojo o jaspeado), impresos con caracteres viejos y poco adecuados, ilustrados con grabados de madera ya empleados y donde, en la página de título, la imagen ocupa con frecuencia el lugar del sello del impresor. Comerciales: incluso aunque la longitud de las obras sea variable, sus precios siguen siendo bajos, muy inferiores a los producidos por un mercado distinto del libro, más cuidados y por lo tanto más caros. La *Bibliothèque bleu* exige, por tanto, costos de edición calculados al máximo para permitir un precio de venta muy bajo.

Los textos que componen su fondo no han sido escritos para ese fin editorial. La política de los inventores de la fórmula, a saber, los

[8] En la actualidad preparamos un estudio de esta comedia bajo el título provisional de *Le Social en représentation. Lectures de George Dandin.*

impresores de Troyes, imitados luego en Ruán, Caen, Limoges o Aviñón, consiste en buscar en el repertorio de textos ya editados aquellos que en su opinión convienen a las expectativas y competencias del amplio público al que tratan de llegar. De ahí dos corolarios esenciales: los textos puestos en libros *bleus* no son «populares» en sí mismos sino que pertenecen a todos los géneros, a todas las épocas, a todas las literaturas; y todos tuvieron, antes de su edición *bleue*, una primera vida editorial, más o menos larga, en las formas clásicas de la librería. Eso es lo que ocurre con la literatura de devoción y de ejercicios religiosos, en las novelas y los cuentos de hadas, en los libros de práctica. Entre la puesta en texto y la puesta en impreso *bleu*, puede haber una diferencia grande, siempre jalonada por una serie de ediciones que no son «populares» para nada.

La especificidad cultural de los materiales editados en el corpus *bleu* afecta, pues, no a los textos mismos, cultos y diversos, sino a la intervención editorial que trata de volverlos conformes con las capacidades de lectura de los compradores que deben ganarse. Este trabajo de adaptación modifica el texto tal cual viene dado por la edición anterior, que sirve de copia a los impresores de libros «populares», y es guiado por la representación que tienen éstos de las competencias y expectativas culturales de lectores que no frecuentan el libro. Esas transformaciones son de tres órdenes. Abrevian los textos, eliminan los capítulos, episodios y digresiones considerados superfluos, simplifican los enunciados despojando las frases de sus relativos e incisos. Recortan los textos creando nuevos capítulos, multiplicando los párrafos, añadiendo títulos y resúmenes. Censuran las alusiones tenidas por blasfematorias o sacrílegas, las descripciones consideradas licenciosas, los términos escatológicos o inconvenientes. La lógica de este trabajo adaptador es, por tanto, doble: trata de controlar los textos sometiéndolos a las exigencias de la religión y de la moral contrarreformadas, y pretende volverlos más fácilmente descifrables por lectores torpes.

La lectura implícita a que apunta semejante trabajo puede caracterizarse como una lectura que exige puntos de referencia visibles (por ejemplo, los títulos anticipadores o los resúmenes de recapitulación, o también las planchas de madera grabadas que funcionan como protocolos de lecturas o puntos de memoria del texto), una lectura que sólo es cómoda mediante secuencias breves y cerradas, separadas unas de otras, una lectura que parece satisfacerse con una coherencia global mínima. Hay ahí una forma de leer que no es la de las élites

cultas, familiares del libro, hábiles en el desciframiento y que dominan los textos en su totalidad.

Esta lectura rudimentaria puede soportar mejor que la culta las escorias dejadas en los textos por sus condiciones de fabricación, apresuradas y baratas (por ejemplo, las innumerables erratas, los cortes mal dados, las confusiones de nombres y palabras, los errores múltiples). La lectura de los lectores de libros *bleus* (al menos de la mayoría de ellos porque las personas importantes tampoco desprecian su compra, por placer, por curiosidad o por coleccionismo) parece una lectura discontinua, despedazada, que se acomoda a rupturas e incoherencias.

También hay hallazgos en el libro manipulado de textos ya conocidos, en parte al menos, en parte de forma aproximada. Leídos a menudo en voz alta por un lector oralizador —no sólo, o tal vez no del todo durante las veladas—, los textos *bleus* pueden ser memorizados por oyentes que, enfrentados luego al libro, los reconocen más que los descubren. Y en líneas más generales, incluso al margen de esa escucha directa, por la recurrencia de sus formas muy codificadas, por la repetición de sus motivos, por las sugerencias de sus imágenes (incluso si éstas no tienen originariamente relación con el texto que ilustran), los libros para la mayoría remiten a un pre-saber fácilmente actualizado en el acto de lectura, movilizado para producir la comprensión de lo que se descifra —una comprensión que, por supuesto, no concuerda necesariamente con la deseada por el productor del texto o el fabricante del libro, ni con la que podría construir otra lectura, hábil e informada de forma distinta.

Es, pues, en las particularidades formales, tipográficas, en sentido amplio del término, de las ediciones *bleues* y en las modificaciones que imponen a los textos de que se apoderan donde hay que reconocer la lectura «popular», entendida como una relación con el texto que no es el de la cultura docta.

De esa relación entre texto, libro y comprensión se da una lectura distinta cuando un texto, estable en su letra y fijo en su forma, es el objeto de lecturas contrastadas. «Un libro cambia por el hecho de que no cambia mientras el mundo cambia», declara Pierre Bourdieu[9] —para hacer compatible la proposición con una escala más pequeña,

[9] P. Bourdieu y R. Chartier. «La lecture: une pratique culturelle», *Pratiques de la lecture*, bajo la dirección de R. Chartier, Marsella, Rivages, 1985, págs. 217-239.

que es la de nuestro trabajo, digamos «mientras que su modo de lectura cambia».

De ahí la indispensable localización de las divisiones mayores que pueden articular una historia de las prácticas de lectura (y por tanto de los usos de los textos, incluso de los empleos del *mismo* texto): por ejemplo, entre lectura en voz alta, para uno mismo o para los otros, y lectura en silencio, entre lectura del foro privado y lectura de la plaza pública, entre lectura sacralizada y lectura laicizada, entre lectura «intensiva» y lectura «extensiva», por emplear la terminología de R. Engenlsing. Al otro lado de estas separaciones macroscópicas, el trabajo historiador debe intentar reconocer unos paradigmas de lectura, válidos para una comunidad de lectores, en un tiempo y en un lugar dado —así la lectura puritana del siglo XVII, o la lectura «rousseaunista», o también la lectura mágica de las sociedades campesinas del siglo XIX. Cada una de estas «maneras de leer» comporta sus gestos específicos, sus usos propios del libro, su texto de referencia (la Biblia, *La Nueva Heloísa, Le Grand* y *Le Petit Albert)* cuya lectura se vuelve arquetipo de todas las demás. Sus caracterización es por tanto indispensable para cualquier enfoque que intente reconstruir la forma en que podían ser aprehendidos, comprendidos y manejados los textos.

Las últimas observaciones de Rojas en el prólogo de *La Celestina* conciernen al género mismo del texto: «Otros han litigado sobre el nombre, diziendo que no se avía de llamar comedia, pues acabava en tristeza, sino que se llamase tragedia. El primer autor quiso darle denominación del principio, que fue plazer, y llamóla comedia. Yo viendo estas discordias, entre estos estremos partí agora por medio la porfía y llaméla tragicomedia.»

La observación puede llevarnos a dos series de reflexiones. Ante todo recuerda que los puntos de referencia explícitos que designan y clasifican los textos crean, en relación a ellos, expectativas de lectura, anticipaciones de comprensión. Es lo que ocurre cuando se indica el género que relaciona el texto a leer con otros, ya leídos, y que señala al lector en qué pre-saber inscribirlo. Pero es lo que también ocurre con indicadores puramente formales o materiales: por ejemplo, el formato y la imagen. Del folio a los pequeños formatos existe una jerarquía que relaciona el formato del libro, el género del texto, el momento y el modo de lectura.

Además, esa jerarquía fue heredada directamente de la época del

libro copiado a mano, que distingue el libro de banco, que debe ser colocado para ser leído y que es libro de universidad y de estudio, el libro humanista, más manejable en su formato medio, que ofrece a la lectura textos clásicos y novedades, y el libro portátil, el *libellus*, libro de bolsillo y de cabecera, de utilizaciones múltiples, de lectores más numerosos [10]. También la imagen, en frontispicio o página de título, en el margen del texto o en su última página, clasifica el texto, sugiere una lectura, construye significación. Es protocolo de lectura, indicio identificador.

Pero Rojas también induce a pensar que la historia de los géneros, textuales pero también tipográficos, podría dar anclaje al proyecto de historia de los discursos tal como lo ha formulado Foucault. Comprender las series de discursos en su discontinuidad, desmontar los principios de su regularidad, identificar sus racionalidades particulares supone, en mi opinión, que se tomen en cuenta las coacciones y exigencias que les vienen de las formas mismas en las que se dan a leer. De ahí la atención necesaria a las leyes de producción y a los dispositivos obligados que gobiernan cada clase o serie de textos convertidos en libros, tanto las vidas de santos como los libros de horas, tanto los *ocasionales* como los libros *bleus*, tanto los *pliegos sueltos* como los *chapbooks*, tanto los libros de emblemas como los libros de entrada... De ahí, también, el indispensable descubrimiento de las migraciones de un género a otro cuando una forma dada se encuentra investida por envites que ordinariamente le son ajenos o por enunciados que generalmente se dicen en otro lado y de otro modo. El estudio crítico y genealógico de los discursos en series puede apoyarse, por lo tanto, en el proyecto que apunta a cruzar, para cada texto o cada conjunto de textos considerado, la historia de las variantes de su letra y la de las transformaciones de su impresión.

Estas hipótesis de trabajo se suman a cierto número de revaluaciones críticas que son otras tantas distancias tomadas respecto a certidumbres y hábitos de la historia cultural francesa [11]. Las primeras

[10] A. Petrucci, «Alle origine del libro moderno: libri da banco, libri da bisaccia, libretti da mano». *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento. Guida storica e critica*, a cura di A. Petrucci. Roma-Bari: Laterza, 1979, págs. 137-156; e «Il libro manoscritto», *Letteratura italiana*, 2, Produzione e consumo. Turín, Einaudi, 1983, págs. 499-524. [Trad. española, Armando Petrucci, *Libros, editores y público en la Europa moderna*, Valencia, 1990 (cf. pág. 23, nota 12)].

[11] R. Chartier, «Volkskultur vs Gelehrtenkulture. Uberprufung einer Zweiteilung und einer Periodisierung», *Epochensluellen und Epochenstrukturen im der Diskurs der*

conciernen a los empleos clásicos de la noción de cultura popular. Esta no parece que pueda resistir a tres dudas fundamentales.

En primer lugar, ya no parece defendible querer establecer correspondencias estrictas entre separaciones culturales y jerarquías sociales, relacionar de modo simple objetos o formas culturales particulares y grupos sociales específicos. Lo que, por el contrario, hay que reconocer son las circulaciones fluidas, las prácticas divididas que atraviesan los horizontes sociales. Son numerosos los ejemplos de empleos «populares» de objetos, de ideas, de códigos no tenidos por tales —pensemos en las lecturas de Menocchio, el molinero friulano [12] — y es tardío el rechazo que los dominantes hacen de las formas arraigadas de la cultura común. Por otro lado, tampoco parece posible identificar la absoluta diferencia y la radical especificidad de la cultura popular a partir de textos, de creencias, de códigos que le serían propios. Todos los materiales que portan las prácticas y los pensamientos de la mayoría son siempre mixtos, mezclando formas y motivos, invención y tradiciones, cultura docta y base folclórica.

Por último, la oposición macroscópica entre popular y culto ha perdido su pertinencia. A esa división masiva, que definía a menudo el pueblo por defecto como el conjunto de aquellos situados fuera del modo de las elites, se prefiere el inventario de las divisiones múltiples que fragmentan el cuerpo social. Su ordenación obedece a varios principios que ponen de manifiesto las diferencias o las oposiciones entre hombres y mujeres, urbanos y rurales, reformados y católicos, pero también entre las generaciones, los oficios y los barrios. La historia sociocultural ha aceptado durante demasiado tiempo (por lo menos en Francia) una definición reductora de lo social, confundido con la sola jerarquía de las fortunas y de las condiciones, olvidando que otras diferencias, fundadas en las pertenencias sexuales, territoriales o religiosas también eran plenamente sociales y susceptibles de dar cuenta, igual o mejor que la oposición dominantes/dominados, de la pluralidad de las prácticas culturales. Como ignora préstamos e

---

Literatur — und Sprachhistorie, Herausgegeben von H.U. Gumbrecht und U. Link-Heer, Francfort, Suhrkamp, stw 486, 1985, págs. 376-388; y J. Revel. «La culture populaire: sur les usages et les abus d'un outil historiographique», *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos.* Madrid, Casa de Velázquez/Universidad Complutense, 1986, págs. 223-239.

[12] C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del' 1500.* Turín, Einaudi, 1976. [trad. española, *El queso y los gusanos*, Barcelona, 1986 (cf. pág. 18, nota 8)].

intercambios, como enmascara la multiplicidad de las diferencias, como plantea *a priori* la validez de una división que precisamente está por establecer, el concepto de cultura popular —que fundamentó los primeros estudios pioneros sobre el libro de divulgación— debe ser revocado ahora.

Como debe serlo, asimismo, el contraste duraderamente reconocido entre las formas completamente orales y gestuales de la cultura llamada tradicional y el área de circulación de lo escrito, manuscrito primero, luego impreso, que delimita una cultura distinta, minoritaria, reservada. La división ha llevado a compartimentar los enfoques de esos dos modos de adquisición y de transmisión culturales y a separar fuertemente la antropología histórica, que, aun cuando trabaje con textos, se vincula a los sistemas de gestos, a los usos de la palabra, a los dispositivos rituales, y una historia cultural más clásica, consagrada a lo escrito, su producción y su circulación. Pero, así formulada, la oposición da cuenta muy mal de las situaciones entre los siglos XVI y XVIII en que siempre se imbrican *medias* y prácticas múltiples.

De tales imbricaciones, unas asocian la palabra y el escrito, bien porque una palabra dicha se fije en el escrito (así fue durante la redacción de los cuadernos de quejas para los Estados Generales), bien porque, a la inversa, un texto retorne a la oralidad mediante una lectura en voz alta. Otras articulan los escritos y los gestos. En efecto, muchos textos tienen por meta anularse como discurso y producir, en el estado práctico, comportamientos o conductas consideradas legítimas o útiles. Las preparaciones para la muerte, los tratados de urbanidad, los libros de práctica son ejemplos, entre otros, de estos géneros que pretenden incorporar en los individuos los gestos necesarios o convenientes. Por otro lado, el escrito está instalado en el corazón mismo de las formas más centrales de la cultura tradicional: por ejemplo la fiesta, habitada por las inscripciones y las banderolas, comentada en los libretos que dicen su sentido, o también los rituales eclesiásticos que exigen a menudo la presencia del objeto escrito, manejado, leído y transmitido. La historia de las prácticas culturales debe, por tanto, considerar necesariamente esas imbricaciones y restituir trayectorias complejas, de la palabra proferida al texto escrito, del escrito leído a los gestos hechos, del libro impreso a la palabra lectora.

A partir de ese momento parece útil una noción: la de apropiación, porque permite pensar las diferencias en la división, porque

postula la invención creadora en el corazón mismo de los procesos de recepción. Una sociología retrospectiva que durante mucho tiempo ha hecho de la desigual distribución de los objetos el criterio primero de la jerarquía cultural debe ser sustituida por un enfoque distinto que centre su atención en los empleos diferenciados, en los usos contrastados de los mismos bienes, de los mismos textos, de las mismas ideas. Esa perspectiva no renuncia a identificar diferencias (y diferencias socialmente arraigadas) pero desplaza el lugar mismo de su identificación porque ya no se trata de calificar socialmente unos corpus tomados en su totalidad (por ejemplo, la *Bibliothèque bleu)*, sino de caracterizar unas prácticas que se apropian de manera diferencial de los materiales que circulan en una sociedad dada.

El enfoque estadístico que, durante un tiempo, ha parecido dominar la historia cultural francesa y que intentaba medir el desigual reparto social de objetos, de discursos, de actos buenos que poner en series no podría, por tanto, ser suficiente. Suponiendo correspondencias demasiado simples entre niveles sociales y horizontes culturales que capten los pensamientos y las conductas en sus expresiones más repetitivas y más reductoras, tal paso carece de lo esencial, que es la manera contrastada con que los grupos o los individuos utilizan los motivos o formas que comparten con otros. Sin abandonar las medidas y las series, la historia de los textos y de los libros debe ser por tanto, ante todo, reconstrucción de diferencias en las prácticas. Es decir, una historia del leer.

Pensar de este modo las apropiaciones culturales autoriza también a no considerar del todo eficaces y radicalmente aculturantes los textos o las palabras que pretenden modelar los pensamientos y las conductas. Las prácticas que se captan siempre son creadoras de usos o de representaciones que en modo alguno resultan reductibles a las voluntades de los productores de discursos y de normas. En cierto modo, el acto de lectura no puede, pues, ser anulado en el texto mismo, ni los comportamientos vividos en las prohibiciones y los preceptos que intentan regularlos. La aceptación de los mensajes y de los modelos siempre se realiza a través de arreglos, de desvíos, de nuevos empleos singulares que son el objeto fundamental de la historia cultural.

La noción de apropiación no se toma aquí, por tanto, en el sentido que le da Foucault en *L'Ordre du discours [El Orden del discurso]*, y que estriba en hacer de la «apropiación social de los discursos» uno de los procedimientos que los controlan y uno de los

dispositivos que limitan su distribución, partiendo de su consideración como uno de los grandes sistemas de sometimientos del discurso [13]. Nuestra perspectiva es distinta, sin ser contradictoria, y atiende sobre todo no a las exclusiones por confiscación sino a las diferencias en el uso dividido tal como las descubre Pierre Bourdieu: «El gusto, propensión y aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o de prácticas clasificadas o clasificadoras, es la fórmula generadora que está en el principio del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintas que expresan, en la lógica específica de cada uno de los sub-espacios simbólicos, la misma intención expresiva» [14]. Lo cual quiere decir, a un tiempo, que las prácticas contrastadas deben comprenderse como concurrencias, que sus diferencias están organizadas por estrategias de distinción o de imitación y que los empleos diversos de los mismos bienes culturales arraigan en las disposiciones del hábito de cada grupo.

De ahí la elección de dos modelos de comprensión, para dar cuenta de los textos, de los libros y de sus lecturas. El primero contrasta disciplina e invención considerando esas dos categorías no como antagonistas, sino como categorías que deben ser manejadas en pareja. Cualquier dispositivo que trate de crear control y coacción segrega siempre, en efecto, tácticas que lo domestican o lo subvierten; y a la inversa, no hay producción cultural que no emplee materiales impuestos por la tradición, la autoridad o el mercado y que no esté sometido a las vigilancias y a las censuras de quien tiene poder sobre las palabras o los gestos. Es muy simple la oposición entre espontaneidad «popular» y coerciones de las instituciones o de los dominantes: lo que hay que reconocer es cómo se articulan las libertadas forzadas y las disciplinas derrocadas.

Por tanto, disciplina e invención, pero también distinción y divulgación. Esa segunda pareja de nociones solidarias permite proponer una comprensión de la circulación de los objetos o de los modelos culturales que no la reduce a una simple difusión, pensada por regla general como descendiendo la escala social. Los procesos de imita-

[13] M. Foucault, *L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, págs. 45-47. [Trad. española, *El orden del discurso*, Barcelona, 1974].

[14] P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*. París, Éditions de Minuit, 1979, pág. 193. [Trad. española, Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988].

ción o de vulgarización son más complejos y más dinámicos y deben pensarse, ante todo, como luchas de concurrencia, donde toda divulgación, otorgada o conquistada, produce al mismo tiempo la búsqueda de una nueva distinción. Por ejemplo, cuando el libro se vuelve un objeto menos raro, menos confiscado, menos distintivo por su sola posesión, son las maneras de leer las que se encargan de mostrar los desfases, de poner de manifiesto diferencias socialmente jerarquizadas. Las representaciones simplistas y estereotipadas de la dominación social o de la difusión cultural deben ser sustituidas, con Elias [15] y Bourdieu, por una forma de comprenderlas que reconozca la reproducción de las distancias en el seno mismo de los mecanismos de imitación, las concurrencias en el seno de las divisiones, la constitución de nuevas distinciones debidas al hecho mismo de los procesos de divulgación.

Con estas pocas hipótesis y nociones se ha intentado el estudio de las prácticas del impreso en la sociedad antigua. Estas, en efecto, parecieron una buena entrada en la cultura de los siglos XV-XIX, y ello por dos razones.

De un lado, fijan o portan la palabra, cimentan las sociabilidades y prescriben comportamientos, cruzan el fuero privado lo mismo que la plaza pública, permiten creer, hacer o imaginar: alteran por tanto, la cultura en su conjunto, pactando con las fuerzas tradicionales de la comunicación, instaurando nuevas distinciones.

De otro lado permiten una circulación de lo escrito en una escala inédita, a un tiempo porque la imprenta rebaja el coste de fabricación del libro, y porque abrevia los plazos de su producción.

Desde Gutenberg, toda la cultura de Occidente puede considerarse una cultura del impreso porque los productos de las prensas y de la composición tipográfica no han quedado reservados, como en China o en Corea, a los usos de las administraciones y de los clérigos, sino que irrigan todas las relaciones, todas las prácticas. De ahí una doble ambición y un doble trabajo. En pequeña escala, comprender los usos múltiples, diferenciados y enfrentados del impreso, dado que las autoridades concurrentes tuvieron fe en sus poderes y dado

[15] N. Elias. *Uber den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* Francfort, Suhrkamp, stw 158-159, 1979, Zweiter Band, págs. 312-454. [Trad. española, *El proceso de la civilización, Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, FCE., 1988, cf. pág. 37, nota 37].

que los lectores lo manejaron según sus competencias o sus expectativas [16]. Y, en una perspectiva más amplia, reinscribir la innovación tipográfica en la historia larga de las formas del libro o de los soportes de los textos (del volumen al *codex*, del libro a la pantalla) y en la historia de las formas de leer, inscritas en la trama que lleva de la lectura necesariamente oralizada a la que puede hacerse mediante los ojos y en silencio [17].

[16] Véanse los estudios reunidos en R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Éditions du Seuil, 1987.

[17] P. Saenger, «Silent Reading: its Impact on Late Medieval Script and Society», *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol. 13, 1982, págs. 367-414.

Capítulo 3
¿QUE ES UN AUTOR?

Al subrayar los parentescos fundamentales que han vinculado la *bibliography* (en su definición clásica de estudio de la materialidad del libro) y todas las formas de la crítica estructuralista, D.F. Mc Kenzie observa: «The congruence of bibliography and criticism lay precisely in their shared view of the self-sufficient nature of the work of art or text [...]. In neither case were precedent or subsequent process thought to be essential to critical or bibliographical practice» [1]. Tanto para el *New Criticism* como para la *analitical bibliography*, la producción del sentido queda referida a un funcionamiento automático e impersonal de un sistema de signos —el que constituye el lenguaje del texto o el que organiza la forma del objeto impreso. De ahí una doble consecuencia, compartida por los dos enfoques: por un lado se niegan a considerar que la forma en que una obra es leída, recibida e interpretada tenga alguna importancia para el establecimiento de su significación; por otro proclaman la «muerte del autor» (para utilizar el título de un célebre artículo de Barthes) cuya intención no se halla investida de ninguna pertinencia particular. En esa primera forma, dominante

[1] D.F. Mc Kenzie, *Bibliography and the sociolology of texts*, The Panizzi Lectures 1985, Londres, The British Library, 1986, pág. 7.

en el mundo de lengua inglesa (Inglaterra, Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda), la historia del libro es por tanto una historia sin lector ni autor. Lo esencial reside, para ella, en el proceso de fabricación del libro, aprehendido a partir de las huellas que ha dejado en el objeto mismo, explicado por las decisiones editoriales, las prácticas de taller y los hábitos de oficio. Paradójicamente, si se piensa que la finalidad primera del estudio material del libro ha sido tradicionalmente el establecimiento y la edición de textos correctos y auténticos[2], la tradición bibliográfica ha contribuido fuertemente a esa desaparición del autor que ha caracterizado la etapa de la hegemonía semiótica.

Habría podido (o debido) ocurrir de otro modo en la historia francesa del libro, más inmediatamente cultural y social[3]. Pero sus intereses mayores la han llevado a otra parte. Por un lado, se ha dedicado a reconstruir las fortunas, las alianzas, las jerarquías del medio que fabricaban y vendían los libros: mercaderes-libreros, impresores, obreros cajistas y prensistas, fundidores de caracteres, grabadores, encuadernadores, etc. Por otro, ha intentado reconstruir la circulación del libro, su desigual posesión por los diferentes grupos sociales, su impacto en las mentalidades. Semejante enfoque ha privilegiado el tratamiento cuantitativo de series masivas (los inventarios de libros, contenidos en los inventarios *post-mortem*, los catálogos impresos para la venta pública de bibliotecas subastadas, o, al azar de algunos hallazgos en los archivos, los libros de cuentas de los libreros); y ha centrado la atención, si no en las prácticas de lectura, al menos en la sociología de los lectores. También aquí, algo paradójicamente por relación al programa fundador trazado por Lucien Febvre y Henri-Jean Martin («estudiar la acción cultural y la influencia del libro durante los trescientos primeros años de su existencia»)[4], el autor ha

[2] G. Thomas Tanselle, «Analytical Bibliography and Renaissance Printing History», vol. III, Number 1, 1981, pág. 24-33.

[3] Para una visión de conjunto de la historia del libro en Francia, cf. Roger Chartier, *Frenchness in the History of the Book: From the History of Publishing to the History of Reading*, The 1987 James Russell Wiggins Lecture, Worcester, American Antiquarian Society, 1988 [para una versión francesa de este texto, cf. «De l'histoire du livre à l'histoire de la lecture», *Archives et Bibliothèques de Belgique /Archief*, en *Bibliotheekwezen in België*, t. LX, nº 1-2, 1989, pág. 161-189]. [«De la historia del libro a la historia de la lectura. Las trayectorias francesas», véase en la Iª Parte de este volumen].

[4] Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *L'apparition du Livre*, Éditions Albin Michel, «L'Evolution de l'Humanité», 1958, reedición 1971, pág. 14. [Trad. española, Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *La aparición del libro*, México, 1962 (cf. pág. 14, nota 2)].

sido olvidado. En la tradición de la historia social del impreso tal como se ha desarrollado en Francia, los libros tienen lectores pero no tienen autores —o, más exactamente, éstos no entran en su dominio de competencia. Pertenecen, en propiedad, a la historia literaria y a sus géneros clásicos: la biografía, el estudio de una escuela o de una corriente, la descripción de un medio intelectual.

Borre al autor o lo deje a otros, la historia del libro ha sido practicada como si sus técnicas y sus hallazgos carecieran de pertinencia para la historia de los productores de textos, o como si esta última estuviera desprovista de toda importancia para la comprensión de las obras. Sin embargo, estos últimos años han visto la vuelta del autor. Al tomar distancia respecto a perspectivas que concedían una atención exclusiva al funcionamiento interno del sistema de signos que constituye los textos, la crítica literaria ha querido reinscribir las obras en su historia. Ese paso tiene formas diversas. Con la *Rezeptionstheorie*, trata de caracterizar la relación dialógica instituida entre una obra singular y el «horizonte de expectativa» de sus lectores, es decir, el conjunto de las convenciones y de las referencias compartido por su público o por sus públicos. Lejos de ser considerada estable, unívoca y universal, la significación del texto es comprendida de este modo como históricamente construida, como producida en la diferencia que separa las propuestas de la obra —controladas en parte por las intenciones del autor— y las respuestas de los lectores[5]. Con el *New Historicism*, el proyecto lleva a situar la obra literaria en su relación con los textos «ordinarios» (prácticos, jurídicos, políticos, religiosos, etc.) que constituyen el material sobre el que trabaja la escritura y que establecen la posibilidad de su inteligibilidad[6]. Con la sociología de la producción cultural, apoyada en los conceptos forjados por Pierre Bourdieu, el análisis se desplaza hacia las leyes de fun-

---

[5] En una bibliografía inmensa, no recordamos más que el texto fundador de Hans-Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort, Suhrkamp, 1974. [Trad. española, Hans-Robert Jauss, *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976]. Cf. también José Antonio Mayoral (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Arco Libros, 1987; y Rainer Warning, *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.

[6] Cf., a título de ejemplo, Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1988. Para una perspectiva de conjunto, véase *The New Historicism*, Edited by H. Aram Veeser, Nueva York y Londres, Routledge, 1989 (en particular la contribución de Stephen Greenblatt, «Towards a Poetics of Culture», págs. 1-14, de donde destaco esta frase: «The work of art is the product of a negociation between a creator or a class of creators, and the institutions and practices of society», pág. 12).

cionamiento y las jerarquías propias de un campo dado (literario, artístico, universitario, religioso, político, etc.), hacia las relaciones estructurales que sitúan en relación de unas con otras las diferentes posiciones definidas en el campo, hacia las estrategias individuales o colectivas que ordenan, hacia la traducción en las obras mismas (en términos de género, de forma, de tema, de estilo) de las condiciones sociales de su producción[7]. Por último, con la *bibliography* definida como una «sociología de los textos», tal como la propone D. F. Mc Kenzie, la atención se centra en el modo en que las formas físicas a través de las cuales se transmiten los textos a sus lectores (o a sus oyentes) afectan al proceso de construcción del sentido. Comprender las razones y los efectos de estas materialidades (por ejemplo, para el libro impreso el formato, las disposiciones de la paginación, el modo de división del texto, las convenciones que regulan su presentación tipográfica, etc.) remite necesariamente al control que los autores o los editores ejercen sobre estas formas encargadas de expresar una intención, de gobernar la recepción, de constreñir la interpretación[8].

A pesar de sus fuertes diferencias, incluso de sus divergencias, todos estos enfoques tienen un punto común: volver a articular el texto con su autor, la obra con las voluntades o las posiciones de su productor. No se trata, desde luego, de una restauración de la figura clásica, soberbia y solitaria, del autor soberano cuya intención (primera o última) encierra la significación de la obra y cuya biografía ordena la escritura en una transparente inmediatez. El autor, tal como retorna a la historia o a la sociología literaria, es a un tiempo dependiente y coaccionado. Dependiente: no es el dueño del sentido, y sus intenciones, que portan la producción del texto, no se imponen necesariamente ni a quienes hacen de ese texto un libro (libreros-editores u obreros impresores), ni a los que se lo apropian mediante su lectura. Coaccionado: sufre las múltiples determinaciones que organizan

---

[7] Cf., a título de ejemplo, Alain Viala, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'époque classique*, París, Les Éditions de Minuit, 1985. La base teórica de semejante perspectiva viene dada por los textos fundadores de Pierre Bourdieu, en particular por «Champ intellectuel et projet créateur», *Les Temps Modernes*, nº 246, noviembre de 1966, págs. 865-906, y «Structuralism and Theory of Sociological Knowledge», *Social Research*, XXV, 4, Winter, 1968, págs. 681-706. Cf. también su reciente libro *Les règles de l'art. Genre et structure du champ littéraire*, París, Editions du Seuil, 1992.

[8] D. F. Mc Kenzie, *Bibliography and the sociology of texts*, *op. cit.*, en particular «The book as an expressive form», págs. 1-21.

el espacio social de la producción literaria o que, más generalmente, delimitan las categorías y las experiencias que son las matrices mismas de la escritura.

En sus diversas modalidades, la vuelta del autor a la problemática crítica conduce a encontrar otra vez el problema planteado por Michel Foucault en un ensayo famoso, convertido en referencia obligada[9]. Distinguía del «análisis histórico-sociológico del personaje del autor» un problema más fundamental: el de la construcción misma de una «función-autor», considerada como una función clasificadora mayor de los discursos. Lejos de ser universal, pertinente para todos los textos en todas las épocas, la asignación de las obras a un nombre propio es considerada por Foucault como discriminadora: sólo vale para ciertas clases de textos («la función-autor es característica del modo de existencia, circulación y funcionamiento de ciertos discursos en el seno de una sociedad»), y supone un estado de derecho que reconoce la responsabilidad penal del autor y el concepto de propiedad literaria («la función-autor está ligada al sistema jurídico e institucional que encierra, determina y articula el universo de los discursos»). A distancia de la evidencia empírica según la cual todo texto tiene un redactor, la definición de la función-autor es el resultado de «operaciones específicas y complejas» que refieren la inscripción histórica, la unidad y la coherencia de una obra o de un conjunto de obras) a la identidad de un sujeto construido. Semejante dispositivo requiere una doble clasificación: la primera aísla en el interior de los múltiples textos producidos por un individuo aquellos que son asignables a la función-autor («Entre los millones de huellas dejadas por alguien tras su muerte, ¿cómo se puede definir una obra?»); la segunda retiene entre los innumerables hechos que constituyen una biografía aquellos que tienen pertinencia para caracterizar la posición de autor.

Incluso aunque no sea éste su objetivo primero, Foucault esboza una localización histórica de la emergencia y de las variaciones de ese

[9] Michel Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Boletín de septiembre de 1969, págs. 73-104 (publicado de nuevo en *Littoral*, nº 9, 1983, págs. 3-32). Este texto ha sido traducido al inglés bajo el título «What Is an author?» en Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice, Selected Essays and Interviews*, Edited with an Introduction by Donald F. Bouchard, Ithaca, Cornell University Press, 1977, págs. 113-138, y publicado de nuevo, con algunas modificaciones, en *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Edited by Josué V. Harari, Ithaca, Cornell University Press, 1979, págs. 141-160.

régimen particular de asignación de textos que los identifica a partir de su relación con un nombre propio cuyo funcionamiento es completamente específico: el nombre de autor. En la versión original de «¿Qué es un autor?» se dan tres indicaciones cronológicas. La primera, que con frecuencia ha sido la única que ha llamado la atención de los comentaristas, relaciona la función-autor y el momento en que «se ha instaurado un régimen de propiedad para los textos, cuándo se han dictado reglas estrictas sobre los derechos de autor, sobre las relaciones autores-editores, sobre los derechos de reproducción, etc. —es decir, a finales del siglo XVIII y principios del XIX». Esta fuerte relación que articula la individualización del autor y la inscripción de la actividad de escritura y de edición en el régimen de la apropiación privada no es, sin embargo, fundadora de la función-autor. Esta es más antigua, y arraiga en otras determinaciones: «Hay que observar que esta propiedad ha sido históricamente secundaria, en relación a lo que podría llamarse la apropiación penal. Los textos, los libros y los discursos empezaron a tener realmente autores (distintos de los personajes míticos, distintos de grandes figuras sacralizadas y sacralizadoras) en la medida en que se podía ser castigado, es decir, en la medida en que los discursos podían ser transgresivos». Foucault no propone ninguna datación para esa «apropiación penal» que vincula la función-autor no a las convenciones jurídicas que regulan las relaciones entre los individuos privados, sino al ejercicio del poder por una autoridad que tiene el derecho de censurar, de juzgar y de castigar. Una tercera observación permite pensar, sin embargo, que, así definida, la función-autor no nace con la modernidad.

Para ilustrar el hecho de que «la función-autor no se ejerce de un modo universal y constante sobre todos los discursos», Foucault sitúa el quiasmo que, según él, «se produjo en el siglo XVII, o en el XVIII» y que ve el cambio de ese régimen de asignación de los textos entre los discursos científicos y los discursos «literarios». A partir de esa fecha-encrucijada, mientras los enunciados científicos cimentan su autoridad sobre su pertenencia a un «conjunto sistemático» de proposiciones, y no sobre las propiedades de un autor particularizado, los discursos «literarios» «ya no pueden ser recibidos más que dotados de la función-autor». Antes las cosas se producían a la inversa: «esos textos que hoy llamaríamos "literarios" (relatos, cuentos, epopeyas, tragedias, comedias) eran recibidos, puestos en circulación y valorizados sin que se plantease la cuestión de su autor; su anonimato no presentaba dificultades, su antigüedad, verdadera o supuesta,

era garantía suficiente para ellos. En cambio, los textos que ahora llamaríamos científicos, relativos a la cosmología y al cielo, a la medicina y a las enfermedades, a las ciencias naturales o a la geografía, no eran recibidos en la Edad Media, y no llevaban en sí un valor de verdad sino a condición de estar marcados con el nombre de su autor». No es nuestro propósito discutir la validez de la trayectoria así propuesta, sino observar que, para ciertas clases de textos, reconoce el funcionamiento de la referencia al autor desde la época medieval. Por tanto no debe reducirse el pensamiento de Foucault a fórmulas demasiado simples, producidas por lecturas apresuradas: ese pensamiento no postula en modo alguno un vínculo exclusivo y determinante entre propiedad literaria y función-autor, entre «el sistema de propiedad que caracteriza a nuestra sociedad» y un régimen de asignación de los textos basado en la categoría del sujeto. Al desplazar hacia arriba la figura del autor y articularla con los dispositivos que tratan de controlar la circulación de los textos o darles su autoridad, su ensayo invita a una investigación retrospectiva en la que la historia de las condiciones de producción, de diseminación y de apropiación de los textos tiene una pertinencia particular.

También nos lleva a considerar, como han hecho diversos trabajos recientes, el contexto mismo de la aparición del concepto de propiedad literaria[10]. Primera revisión de importancia: lejos de nacer de una aplicación particular del derecho individual de propiedad, la afirmación de la propiedad literaria deriva directamente de la defensa del privilegio del librero que da un derecho exclusivo sobre un título dado al librero que lo ha obtenido. Esto son, en efecto, los golpes propinados contra la perpetuidad tradicional de los privilegios (asegurada en Francia por su renovación sistemática por el poder real, reconocida en Inglaterra por la reglamentación corporativa de la Stationer's Company), que llevan a los libreros-editores a vincular indisolublemente la irrevocabilidad de su privilegio con el reconocimiento de la propiedad del autor sobre su obra. Desde este punto de vista, la estrategia de los libreros londinenses en su oposición al *Sta-*

[10] Entre los trabajos recientes más importantes, citemos a Martha Woodmansee, «The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the "Author"», *Eighteenth-Century Studies*, 17, nº 4, 1984, págs. 425-448; Mark Roce, «The Author as Proprietor: *Donaldson v. Becket* and the Genealogy of Modern Authorship», *Representations*, 23, 1988, págs. 51-85; y Carla Hesse, «Enlightenment Epistemology and the Laws of Authorship in Revolutionary France, 1777-1793», *Representations*, 30, 1990, págs. 109-137.

tute de 1709, que limitaba la duración del *copyright* a catorce años (más catorce años suplementarios si el autor seguía todavía vivo), es como una figura simétrica de la desarrollada por Diderot cuando pone su pluma al servicio de los libreros parisienses, inquietados en los años 1760 por una posible supresión de las prórrogas de privilegio. Los primeros intentan salvar la perpetuidad de sus *copyrights* asimilando la propiedad del autor que les ha cedido su manuscrito por un «*common-law right*». Y Diderot pretende aprovechar la oportunidad que se le ofrece para demostrar la plenitud de la propiedad literaria, identificando el privilegio con una propiedad perpetua, y no con una gracia otorgada por el soberano. «Lo repito, el autor es dueño de su obra, o nadie en la sociedad es dueño de sus bienes. El librero lo posee [ese derecho] como era poseído por su autor: es por tanto la propiedad del escritor la que fundamenta la legitimidad del privilegio y, a cambio, es la imprescriptibilidad de éste lo que pone de manifiesto el derecho del autor» [11]. La constatación de Mark Rose respecto a Inglaterra puede extenderse sin dificultad a Francia: «it might be said that the London booksellers invented the modern propietary author, constructing him as a weapon in their struggle with the booksellers of the provinces» [12] —esos libreros de provincia cuya actividad dependía casi por entero de las reediciones permitidas por la supresión de la perpetuidad de los privilegios concedidos a los poderosos libreros de las dos capitales.

Hay que observar, además, que cuando los poderes reconocen el derecho de los autores sobre sus obras, lo hacen en la lógica antigua del privilegio. Es lo que ocurre con el *Statute* de 1709, que intenta romper los monopolios de los libreros londinenses atribuyendo a los autores el derecho a pedir para ellos mismos un *copyright*. Es lo que ocurre con la decisión del Consejo de 1777 que mantiene, a un tiempo, que el privilegio de librería es una «gracia fundada en justicia» (y no una «propiedad de derecho») y prevé la perpetuidad y la patrimonialidad de los privilegios obtenidos por un autor en su propio nombre; «gozará de su privilegio, para él y sus herederos a perpetuidad». En ambos casos, el derecho del autor no tiene nada de un

[11] Diderot, *Sur la liberté de la presse*, texto parcial establecido, presentado y anotado por Jacques Proust, París, Editions Sociales, 1964. Sobre este texto, cf. Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, París, Editions du Seuil, 1990, págs. 69-80.

[12] Mark Rose, *art. citado*, pág. 56.

derecho absoluto de propiedad: en Inglaterra porque la duración del *copyright* —incluso si se concede a un autor— es limitada; en Francia porque, si el autor cede su manuscrito a un librero, el privilegio dado a éste, que no puede ser de una duración menor de diez años, sólo vale «en vida de los autores, en caso de que éstos sigan viviendo a la expiración de los privilegios». En ninguna de las dos legislaciones se identifica por tanto la propiedad literaria con una propiedad de bienes raíces o inmobiliaria, a un tiempo imprescriptible y libremente transmisible.

Absoluta cuando es manejada por los libreros para defender la perpetuidad de los privilegios, limitada cuando es reconocida por el Estado para permitir la constitución de un dominio público del impreso (la decisión de 1777 indica, por ejemplo, que todos los libreros e impresores podrán obtener, tras la expiración del privilegio de una obra y la muerte de su autor, un permiso para hacer una edición, sin que el mismo permiso, otorgado a uno o a varios, pueda impedir a cualquier otro obtener uno semejante»), la propiedad literaria debe ser justificada. En los debates y procesos entablados en torno al privilegio de librería en Inglaterra, Francia y Alemania, se emplean, de forma simultánea o concurrente, dos sistemas de legitimación del derecho del autor. El primero, fundado explícita o implícitamente en una referencia a la teoría del derecho natural tal como la formuló Locke, considera la propiedad del autor como el fruto de un trabajo individual. El tema aparece en 1725 en una memoria encargada al jurisconsulto Louis de Héricourt por la comunidad de libreros e impresores de París, ya preocupada por la defensa de los privilegios: la obra producida por un autor es considerada en ella como «el fruto de un trabajo que le es personal, del qué debe tener la libertad de disponer a su capricho» [13]. La misma afirmación figura en la argumentación de los libreros londinenses: «Labour gives a man a natural right of property in that which he produces: literary compositions are the effect of labour; authors have therefore a natural right of property in their works» [14]. Por lo que se refiere a la decisión del Consejo de agosto de 1777, vincula implícitamente la perpetuidad de los privile-

[13] Citado según Raymond Birn, «The Profit in Ideas: "Privilèges en librairie" in Eighteenth-Century France», *Eighteenth-Century Studies*, 4, nº 2, 1971, págs. 131-168 (cita pág. 144).

[14] William Enfield, *Observations on Literary Property*, Londres, 1774, pág. 21 (citado según Mark Rose, *art. citado*, pág. 59).

gios otorgados a los autores y la especificidad de su «trabajo»: «S. M. ha reconocido que el privilegio de librería es una gracia fundada en justicia que tiene por objeto, si es otorgada al autor, recompensar su trabajo; si es obtenida por un librero, asegurarle el reembolso de sus adelantos y la indemnización de sus gastos; que esa diferencia en los motivos que determinan los privilegios debe producir una en su duración» —de ahí la «gracia más amplia» otorgada a los autores. Sea pensado como una propiedad plena o sea identificado con una recompensa, el derecho del autor sobre su obra encuentra su justificación fundamental en la asimilación de la escritura con un trabajo.

De ahí un segundo sistema de legitimación, vuelto necesario por objeciones alzadas contra la noción misma de una posible apropiación privada de las ideas. Para los adversarios de la perpetuidad del *copyright* en Inglaterra, las obras literarias deben considerarse como invenciones mecánicas. Unas y otras resultan de la reunión de elementos que están a disposición de todos, por lo que deben quedar sometidas a una legislación similar, que limite la duración de los *copyrights* de igual forma que la de la explotación exclusiva de las patentes (es decir, catorce años): «A mechanic Invention, and a literary Composition, exactly agree in Point of Similarity: the one therefore is no more entitled to be the Object of Common Law property than the other» [15]. En Francia, como ha mostrado Carla Hesse, para hombres como Condorcet o Sieyès la propiedad literaria que no tiene límites es injusta, porque las ideas pertenecen a todos, y contraria al progreso de las Luces, porque instituye el monopolio de uno solo sobre un saber que debe ser un bien común. Por lo tanto no sería absoluta sino que, por el contrario, quedaría severamente limitada por el interés público [16].

Para remediar los efectos de semejante argumentación, los defen-

[15] Baron James Eyre en *The Cases of appellants and Respondents in the Cause of Literary Property Before the House of Lords*, Londres, 1774, pág. 34 (citado por Mark Rose, *art. citado*, pág. 61).

[16] Véase el análisis de Carla Hesse en su artículo «Enlightenment Epistemology and the Laws of Authorship in Revolutionary France, 1777-1793», *art. cit.*, que subraya el impacto de la posición de Condorcet y Sieyès sobre la legitimación revolucionaria: «The democratic bourgeois revolution did not mark a further step in the progressive consolidation of the notion of the author. Rather, the revolutionaries explicitly intended to dethrone the absolute author, a creature of privilege, and recast him, not as a *private* individual (the absolute bourgeois), but rather as a *public* servant, as the model citizen» (cita, pág. 130).

sores del derecho exclusivo y perpetuo del autor se ven llevados, por tanto, a desplazar el criterio susceptible de fundamentarlo. Si las ideas pueden ser comunes y compartidas, no ocurre lo mismo con la forma que expresa la singularidad irreductible del estilo y del sentimiento. La legitimación de la propiedad literaria se apoya así en una nueva percepción estética que designa la obra como una creación original, reconocible por la especificidad de su expresión. Propuesta en el contexto de los conflictos engendrados en Inglaterra por el *Statute* de 1709, en particular por William Blackstone en el proceso *Tonson v. Collins* en 1760, esa concepción que asocia la unicidad de la forma, el genio propio del autor y la imprescriptibilidad de su propiedad, encuentra sus formulaciones más radicales en la polémica abierta en Alemania entre 1773 y 1794: como en Francia o en Inglaterra, en Alemania se vinculan la discusión sobre los privilegios de librería y el debate sobre la naturaleza misma de la creación literaria. A través de esa controversia que moviliza a los escritores (Zacharias Becker, Kant, Fichte, Herder), emerge una definición nueva de la obra, caracterizada, no por las ideas que vehicula, que no pueden ser objeto de ninguna apropiación individual, sino por su *forma* —es decir, por la manera particular en que un autor produce, reúne y expresa los conceptos que presenta [17]. Trascendiendo la materialidad circunstancial del libro —lo que permite distinguirla de una invención mecánica—, resultado de un proceso orgánico comparable a las creaciones de la Naturaleza, investido por una estética de la originalidad [18], el texto adquiere una identidad referida inmediatamente a la subjetividad de su autor (y ya no a la presencia divina, o a la tradición, o al género). En esa teoría de la obra se enuncian los rasgos fundamentales de la función-autor tal como la comprende Foucault —a saber, considerar al autor como «el principio de cierta unidad de escritura», diferente de todas las demás, y como «un foco de expresión», que se manifiesta en cada una de las creaciones que le son asignadas.

En la segunda mitad del siglo XVIII se constituye un lazo algo paradójico entre la profesionalización de la actividad literaria, que debe

[17] Véase el estudio de Martha Woodmansee, art. cit., y en particular su análisis de la distinción entre forma y contenido tal como la propone Fichte en su memoria *Beweis der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, Ein Räsonnement und eine Parabel*, (1793), págs. 444-446.

[18] Roland Mortier, *L'Originalité: une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Ginebra, Droz, 1982.

entrañar una remuneración directa que permita a los escritores vivir de su pluma, y la auto-representación de los autores en una ideología del genio propio, fundada en la autonomía radical de la obra de arte y el desinterés del gesto creador [19]. De un lado, la obra poética o filosófica queda identificada con un bien negociable, dotado de un «valor comercial» (como escribe Diderot) y que, en consecuencia, puede ser objeto de contratos y de equivalencias monetarias. De otro, es considerada como el producto de una actividad libre e inspirada, movida por su sola necesidad interna. El desplazamiento del patrocinio al mercado, que hace pasar de una situación en que la retribución de la escritura es la mayoría de las veces previa o diferida, adoptando la forma de posiciones o de gratificaciones, a otra situación en la que, de la venta del manuscrito a un librero, se espera un provecho monetario inmediato (y, para los autores dramáticos, de un derecho sobre los ingresos de las representaciones de sus piezas), va acompañado por tanto de una mutación, en apariencia contradictoria, de la ideología de la escritura, definida por la urgencia de su poder creador [20].

El vínculo establecido entre la inspiración y la mercancía echa abajo doblemente la concepción tradicional de la actividad literaria. A la idea según la cual «Glory is the Reward of Science, and those who deserve it, scorn all meaner Views» [21], se objeta que es justo que el trabajo de la escritura entrañe un provecho pecuniario. A la realidad antigua que hace que, para todos los autores que no tienen ni cargo ni estado, la dependencia sea una condición normal [22], se opone la independencia consustancial a toda invención creadora. Así pues, en la segunda mitad del siglo XVIII parece producirse un quiasmo,

---

[19] Martha Woodmansee, «The Interests in Desinterestedness: Karl Philip Moritz and the Emergence of the Theory of Aesthetic Autonomy in Eighteenth-Century Germany», *Moderns Language Quarterly*, 45, 1984, págs. 22-47.

[20] Sobre esta trayectoria, cf. Eric Walter, «Les auteurs et le champ littéraire», *Histoire de l'édition française*, bajo la dirección de Roger Chartier y Henri-Jean Martin, tomo II, «Le livre triomphant, 1660-1830», París, Promodis, 1984, págs. 382-399 (reed. París, Fayard, 1990, págs. 499-518), y Siegfried Jüttner, «The Status of Writer», *Seventh International Congress on the Enlightenment: introductory papers/Septième congrès international des Lumières: rapports préliminaires*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1987, págs. 173-201.

[21] Lord Camden en *The Case of the Appellants and Respondents in the Cause of Literary Property Before the House of Lords*, Londres, 1774, pág. 54 (citado por Mark Rose, *art. cit.*, pág. 68).

[22] Alain Viala, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature*, *op. cit.*, págs. 51-84.

distinto al mencionado por Foucault. Antes, el sometimiento de los autores a las obligaciones creadas por la pertenencia a una clientela o por los lazos del mecenazgo iba acompañada de una radical inconmensurabilidad de la obra literaria con los bienes económicos. Después de mediados de siglo, las cosas se invierten porque es sobre la ideología del genio creador y desinteresado, garante de la radical originalidad de la obra, sobre lo que se funda la posible y necesaria apreciación monetaria de las composiciones literarias, remuneradas como un trabajo y sometidas a las leyes del mercado.

Es, por tanto, fuerte la tentación de relacionar estrechamente la definición moderna del autor y los recursos (o las exigencias) propios de la publicación de los textos por la vía de la imprenta. En el libro que ha consagrado a Samuel Johnson, que se considera que ofrece «the model of the poetic role in the age of print», Alvin Kernan ha subrayado con fuerza la relación existente entre la constitución de un mercado de obras, que sólo podía hacer posible la imprenta, y la afirmación del autor. En el «new print-based, author-centered literary system» que caracteriza a la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVIII, el autor —al menos el autor que triunfa— puede a un tiempo gozar de una independencia financiera que le libera de las obligaciones del patrocinio y reivindicar en voz alta la paternidad de las obras que publica. Este modelo nuevo rompe con la figura clásica del «gentleman-writer» o «gentleman-amateur», aceptada incluso por aquellos escritores que no eran en modo alguno de nacimiento aristocrático. En su definición tradicional, el autor vive no de su pluma sino de sus bienes o de sus cargos; desprecia el impreso, expresando su «antipathy to a medium that perverted the primary courtly literature values of privacy and rarity»; prefiere el público escogido de sus iguales, la circulación en manuscrito y la ocultación del nombre propio detrás del anonimato de la obra. Cuando se considera inevitable el recurso a la prensa, la desaparición del autor, típica de la «courtly tradition of anonymity», adquiere diferentes modalidades: la ausencia del nombre en la página de título (es lo que ocurre con Swift), el recurso a la ficción del manuscrito hallado por azar (es la demanda que formula Thomas Gray para su *Elegy Written in a Country Churchyard:* «if he [el impresor] would add a Line or two to say it [la elegía] came into his Hands by Accident, I should like it better»), o también la construcción de un autor apócrifo (por ejemplo, Thomas Rowley, el monje de Bristol, autor declarado de los poemas escritos por Thomas Chatterton, u Ossián, el bardo gaélico, inventado por James

MacPherson, que se presenta únicamente como el traductor de sus obras). Pero estos valores y las prácticas que caracterizaban el «literaty *ancien régime*» fueron minadas por el «new world of letters based on the realities of print technology and its marketplace economics». La nueva economía de la escritura supone la plena visibilidad del autor, creador original de una obra de la que legítimamente puede esperar un beneficio [23].

Las definiciones dadas por los diccionarios de la lengua francesa de finales del siglo XVII parecen confirmar la asociación anudada entre el autor y la publicación impresa. En 1690, el *Dictionnaire universel* de Furetière enuncia siete sentidos de la palabra *Auteur.* El que concierne a la «literatura» está situado sólo en séptimo lugar. Viene después de las definiciones de la palabra en los dominios filosófico y religioso («Quien ha creado o producido alguna cosa. Se dice por excelencia de la primera Causa, que es Dios»), técnico («se dice en particular de aquellos que son los primeros Inventores de alguna cosa»), práctico («se dice también de aquellos que son causa de alguna cosa»), político («se dice también de los Jefes de un partido, de una opinión, de una conspiración, de un rumor que corre») y genealógico («el *autor* de la raza de una casa, de una familia»). Y precede a la definición jurídica: «En términos de la ley, se llama *Autores* a aquellos de quienes se adquiere el derecho a poseer alguna herencia por venta, intercambio, donación u otro contrato». La palabra no se halla por tanto investida de forma inmediata por una significación literaria: sus empleos primeros la sitúan en el registro de la creación natural, de la invención material, del encadenamiento de las acciones. Cuando se llega al sentido literario, el *Dictionnaire universel* precisa: «*Auteur*, en cuestión de Literatura, se dice de todos aquellos que han dado a luz algún libro. Ahora sólo se dice de aquellos que lo han hecho imprimir» y añade, como ejemplo de empleo: «Este hombre se ha erigido por fin en *Auteur*, se ha hecho imprimir». El autor supone la circulación impresa de las obras y, a cambio, el recurso a la prensa distingue al «autor» del «escritor», definido por Furetière sin referencia a la imprenta: «*Escrivain,* se dice también de aquellos que han compuesto Libros, Obras».

---

[23] Alvin Kernan, *Printing Technology. Letters and Samuel Johnson,* Princeton, Princeton University Press, 1987 (citas págs. 88, 47, 42, 64, 65, 22 y 23). Sobre la edición manuscrita en la Inglaterra del siglo XVII, véase Harold Love, «Scribal Publication in Seventeenth-Century England», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society,* Vol. IX, Parte 2ª, 1987, págs. 130-154.

Diez años antes del Furetière, el *Dictionnaire Français* de Richelet ya había establecido el lazo necesario existente entre el autor y la impresión proponiendo como segunda definición de la palabra (tras el sentido original de «El primero que ha inventado alguna cosa, que ha dicho alguna cosa, que es causa de alguna cosa que se ha hecho») el enunciado siguiente: «Aquel que ha compuesto algún libro impreso», ilustrado de la siguiente manera: «Ablancour, Pascal, Voiture y Vaugelas son excelentes Autores Franceses. La Reina Margarita hija de Enrique III era autor» [24]. En su serie de ejemplos, Furetière presta además la misma atención a la presencia de las mujeres entre los autores: «Se dice también de una mujer que se ha erigido en *Auteur* cuando ha hecho algún libro o pieza de teatro» [25]. Para estos dos diccionarios de finales del siglo XVII, el término autor no puede aplicarse a quien haya escrito una obra; distingue entre todos los *«escrivains»* sólo a los que han querido que sus composiciones sean publicadas. Para «erigirse en autor», escribir no basta; se necesita más, a saber: hacer circular sus obras entre el público por medio del impreso.

¿Se ha impuesto un siglo antes la relación así descubierta a finales del siglo XVII? Para responder a esa pregunta, podemos remitirnos a los dos primeros catálogos de autores en lengua vernácula publicados en Francia: el *Premier Volume de la Bibliothèque du Sieur de La Croix-du Maine* (1584) y *La Bibliothèque d'Antoine du Verdier, seigneur de Vauprivas* (1585) [26]. El título largo de la *Bibliothèque* de

[24] Debe observarse que el *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694) no establece un lazo tan explícito entre autor e imprenta, indicando sólo «Auteur: Se dice particularmente de Aquel que ha compuesto un libro».

[25] Sobre el estatuto particular de la mujer-autor desde el punto de vista de su inferioridad jurídica, cf. Carla Hesse, «Reading Signatures: Female Authorship and Revolutionary Laws in France, 1750-1850», *Eighteenth-Century Studies,* 22, nº 3, 1989, págs. 469-487.

[26] *Premier Volume de la Bibliothèque du Sieur de La Croix du Maine,* París, Abel L'Angelier, 1584, y *La Bibliothèque d'Antoine du Verdier, seigneur de Vauprivas,* Lyon, Barthélémy Honorat, 1585. Las dos obras fueron reeditadas y reunidas en el siglo XVIII bajo el título de *Les Bibliothèques Françaises de La Croix du Maine et du Verdier, sieur de Vauprivas.* Nueva edición dedicada al Rey, revisada, corregida y aumentada con un discurso sobre el Progreso de las Letras en Francia, y de las Observaciones históricas, críticas y literarias de M. de la Monnoye y de M. el Presidene Bouhier, de la Academia francesa, de M. Falconet, de la Academia de Belles-Lettres, por Rigoley de Juvigny, París, Saillant et Nyon y Michel Lambert, 1772-1773, 6 volúmenes.

La Croix du Maine se organiza claramente a partir de la categoría del autor: «Que es un catálogo de toda clase de Autores, que han escrito en francés desde hace quinientos y más años, hasta este día: con un Discurso de las vidas de los más ilustres y renombrados entre los tres mil que están incluidos en esta obra, reúne un relato de sus composiciones tanto impresas como de otro tipo». La función-autor ya tiene ahí sus propiedades fundamentales. Por un lado, La Croix du Maine hace de ella el criterio primero de la clasificación de las obras que no tienen más distribución que el orden alfabético de los nombres, o, mejor dicho, a la manera medieval, de los «nombres de pila» [y no de los apellidos] de sus autores: la *Bibliothèque* va así de «Abel Foulon» a «Yves Le Fortier», un índice que permite encontrar a los autores a partir de su nombre propio. Por otra parte, al ofrecer «vidas» de los autores (que por otro lado no figuran en ese *Premier Volume* de la *Bibliothèque,* el único que se publicó), instituye como referencia fundamental de la escritura la biografía del escritor. Esa primacía dada al autor, definido como un individuo real cuya vida puede contarse, queda confirmada por Antoine Du Verdier, quien excluye de su *Bibliothèque,* «que contiene el catálogo de todos los que han escrito o traducido en francés y otros dialectos de este Reino», a los autores ficticios, sin existencia auténtica: «No he querido incluir en ella los Almanaques de diversos tipos que se hacen anualmente bajo nombres supuestos. Dado incluso que los correctores de las imprentas los hacen en su mayoría a nombre de personas que no existieron».

Las dos *Bibliothèques* de La Croix du Maine y de Du Verdier atestiguan que el despliegue de la función-autor no está vinculada necesariamente ni a la publicación impresa ni a la independencia del escritor. A diferencia de las definiciones de Richelet o de Furetière un siglo más tarde, ambos consideran que el manuscrito hace al autor lo mismo que el libro impreso. Las dos compilaciones anuncian en sus títulos que mencionan, para cada autor, «sus composiciones tanto impresas como de otro tipo» (La Croix du Maine) o «juntas sus obras impresas y no impresas» (Du Verdier). Y, justificando la utilidad de su catálogo, que impedirá a los usurpadores publicar bajo su propio nombre obras todavía manuscritas a la muerte de su verdadero autor, La Croix du Maine precisa: «dado que he hablado tanto de las obras impresas como de aquellas que aún no han salido a la luz». A finales del siglo XVI, en Francia, aunque la categoría del autor constituye el principio fundamental de clasificación de los discursos,

no supone obligatoriamente su «salida a la luz», i. e., en la lengua de la época, su existencia impresa.

También concuerda perfectamente con las dependencias que instituye el patrocinio. En la epístola preliminar que dirige al rey, La Croix du Maine menciona las dos razones que le han decidido a publicar el *Premier Volume* de su *Bibliothèque.* La primera es demostrar la superioridad del reino de Francia, con tres mil autores que han dado obras en lengua vernácula, mientras que los autores que han escrito o traducido en lengua italiana no son más de trescientos [27]. La segunda consiste «en tener la amistad de tantos hombres doctos como hoy viven *la mayoría de los cuales está empleada al servicio de vuestra Majestad* [el subrayado es nuestro]». La frase atestigua que la construcción de la función-autor es completamente pensable en el seno de las modalidades que caracterizan el «Antiguo Régimen literario». Lejos de ser contradictorios, el vínculo de patrocinio y la afirmación autorial definen juntos el régimen de asignación de los textos. La Croix du Maine lo expresa con claridad cuando presenta en 1579 su *Grande Bibliothèque Françoise* cuyo volumen publicado cinco años más tarde no es más que un simple «Epítome». *La Grande Bibliothèque Françoise* (nunca impresa) no contiene sólo «el catálogo de las obras, o escritos de cada autor» sino que también indica, en todas las obras, «por quién son impresas, en qué margen o tamaño, en qué año, cuántas hojas contienen, *y sobre todo el nombre de aquellos o aquellas a quienes han sido dedicados, sin omitir todas sus calidades completas* [el subrayado es nuestro]». Como en las páginas de títulos,

[27] La Croix du Maine menciona como fuente para esa estimación la *Librairie* de Antoine François Dony, florentino, que es *La libraria del Doni, Fiorentino, Nella quale sono scritti tutti gl'Autori vulgari con cento discorsi sopra quelli,* Venecia, G. Giolito, 1550, obra continuada por *La Seconda Libraria* (Venecia, 1551) y reeditada bajo el título de *La Libraria del Doni, Fiorentino divisa in tre trattati. Nel primo sono scritti tutti gli autori Volgari con cento e piu discorsi sopra di quelli. Nel secondo sono dati in luce tutti i Libri che l'Autore ha veduti a penna, il nome de' compositori, dell'opere, i titoli, e le materie. Nel terzo si legge l'inventione dell'Academie, insieme con i sopranomi, i motti, le impresa, e l'opere fatte di tutti gli Academici,* Venecia, G. Giolito, 1557. Se observará que, a diferencia de las *Bibliothèques* de La Croix du Maine y de Du Verdier, publicadas en monumentales in-folios, las obras de Antonio Francesco Doni son fácilmente manejables y portables por hallarse impresas en pequeños formatos, in-12 en 1550 y 1551, in-octavo en 1557. Sobre la *Libraria* de Doni, véase el análisis de Amedeo Quondam, «La letteratura in tipografia», *Letteratura italiana,* Volume secondo, Produzione e consumo, Turín, Giulio Einaudi editore, 1983, págs. 555-686 (en particular, págs. 620-636).

cada obra se remite de este modo a tres nombres propios: el del autor, el del dedicatario, el del librero o del impresor editor, redoblado por su sello [28].

Tomemos, como ejemplo, la página de título de la edición príncipe del *Quijote* en 1605 [29]. Arriba, el título en letras mayúsculas: «EL INGENIOSO / HIDALGO DON QVI / XOTE DE LA MANCHA». Debajo, en itálicas, viene la asignación esencial del texto, repetida en los preliminares por la *«tasa»* (que indica el precio a que puede venderse el libro, es decir, «doscientos y noventa maravedís y medio» y la *«licencia»* que concede al autor un privilegio de impresión por diez años): «Compuesto por Miguel de Cervantes / Saavedra». Bajo el nombre del autor aparece, en caracteres romanos, la mención del dedicatario, con sus «calidades completas»: «DIRIGIDO AL DUQUE DE BEJAR. / Marqués de Gibraleon, Conde de Benalcaçar, y Baña- /res, Vizconde de la Puebla de Alcozer, Señor de / las villas de Capilla, Curiel, y / Burguillos». El tercio superior de la página de título queda consagrado así a la relación fundamental que domina toda la actividad literaria hasta mediados del siglo XVIII: la que liga a un autor, ya constituido como tal, al protector del que espera apoyo y gratificaciones. El sello del impresor, enmarcado por los dos elementos de la fecha «Año» y «1605», ocupa la mayor parte del espacio restante. Debajo figuran tres líneas de texto («CON PRIVILEGIO / EN MADRID Por Juan de la Cuesta. / Vendese en casa de Francisco de Robles, librero del Rey nro señor») que constituyen las indicaciones propias del régimen de librería: la mención del privilegio, señal de la autoridad regia, el lugar de edición y el nombre del impresor, y, con destino al comprador eventual, colocada debajo de un trazo horizontal continuo, la dirección donde puede encontrarse la obra.

En la construcción misma del espacio visual de la página se articulan de este modo varias realidades, menos contradictorias y más precoces de lo que suele pensarse. La primera es la de la afirmación de la paternidad literaria del autor. Es reconocida por el rey, que otorga a

[28] Sobre la página de título en los siglos XVI y XVII, véanse las observaciones de Roger Laufer, «L'espace visuel du livre ancien», *Histoire de l'édition française*, bajo la dirección de Roger Chartier y Henri-Jean Martin, París, Promodis, tomo I, «Le livre conquérant. Du Moyen Age au milieu du XVII[e] siècle», París, Promodis, 1982, págs. 478-497; reedición, París, Fayard/Cercle de la Librairie, 1989, págs. 579-601.

[29] Esta página de título está reproducida en *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Edición de John Jay Allen, Madrid, Cátedra, 1984, I, pág. 60.

Cervantes la «licencia y facultad» de imprimir o hacer imprimir su libro, «el cual os había costado mucho trabajo y era muy útil y provechoso». Cervantes la exhibirá con ironía en su prólogo: «Pero yo, que aunque parezco padre, soy padrastro de don Quijote, no quiero irme con la corriente del uso, ni suplicarte casi con las lágrimas en los ojos, como otros hacen, lector carísimo, que perdones o disimules las faltas que en este mi hijo vieres» [30]. El juego con «padre»/»padrastro» es una forma de anunciar la ficción introducida en el capítulo IX, el primero de la «Segunda Parte» del *Quijote* de 1605, según la cual el relato dado a leer al lector es, de hecho, la traducción castellana, efectuada «en poco más de mes y medio» por un morisco de Toledo, de un manuscrito en lengua árabe, la *Historia de don Quijote de la Mancha,* escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador arábigo [31]. El motivo del texto encontrado por azar (fue hallado en medio de «cartapacios y papeles viejos» vendidos por un mozo a un mercader de sedas), como el de la obra de la que el libro publicado no propone más que una copia o una traducción, no tratan aquí de enmascarar al autor real: todo lo contrario, la multiplicación de los «autores» de la novela —el «yo» del prólogo que anuncia la obra como suya; el autor de los ocho primeros capítulos que, al interrumpir brutalmente su relato, deja chasqueado al «yo-lector inscrito en el texto» («Causóme esto mucha pesadumbre»); el autor del manuscrito árabe; el morisco autor de la traducción que es el texto mismo leído por el «yo-lector», y por el lector de la novela— manifiesta con el virtuosismo más agudo la figura del autor en su función primordial: garantizar la unicidad y la coherencia del discurso.

Las otras dos realidades presentes sin contradicción en la página de título del *Quijote* son la del patrocinio (con la dedicatoria al duque de Béjar) y la del mercado (con la mención del impresor, Juan de la Cuesta, a quien Cervantes ha cedido la «licencia y facultad» de imprimir su libro que le ha sido otorgada por una cédula real con fecha del 26 de septiembre de 1604). La voluntad de los autores de entrar en la lógica del mercado —y por tanto de ser dueños de la venta de sus obras a un librero o a un impresor que las publicará— se acomoda perfectamente a la aceptación o la búsqueda de un patrocinio. Lo demuestra de modo perfecto, entre otros, el caso de Ben Jonson.

[30] Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha, op. cit.*, pág. 67.

[31] *Ibid.*, págs. 143-149.

Por un lado, contra la costumbre antigua que atribuía solo a las compañías teatrales el derecho de hacer copiar o imprimir los manuscritos de las piezas que representaban, afirma (y practica) el derecho del autor a vender directamente sus obras a los editores, recuperando, de este modo, el control de sus propios textos, revisados para la publicación (por ejemplo para la edición de las *Workes of Benjamin Jonson*, hechas por William Stansby en 1616). Por otro, Ben Jonson figura entre los primeros autores ingleses que dedican sus piezas publicadas a patronos aristocráticos: así *The Masque of Queens* al príncipe Enrique en 1609, *Catiline* al conde de Pembroke en 1611, y *The Alchemist* a Mary Wroth en 1612. Patrocinio y mercado no se excluyen en modo alguno, y todos los autores de los siglos XVI y XVII se hallan enfrentados a la misma necesidad que Ben Jonson: acaptar «the modern technology of dissemination to an archaic patronage economy» [32].

Los contratos habidos entre autores y libreros confirman esa imbricación entre las reglas del negocio y las exigencias de protección. En la treintena de contratos hallados por Annie Parent-Charron en el París del período 1535-1560, el caso ordinario es aquel en que el librero corre con los gastos de impresión y privilegio y en que el autor recibe como retribución cierto número de ejemplares gratuitos de su libro: de veinticinco ejemplares por la traducción de las décadas de Tito Livio de Jean de Amelin, publicada por Guillaume Cavellat (contrato de 6 de agosto de 1558, a cien ejemplares por el *Epithome de la vraye astrologie et de la réprovée [Epítome de la verdadera astrología y de la reprobada]*, de David Finarensis, publicado por Etienne Groulleau (contrato de 22 de agosto de 1547). Sólo en dos situaciones aparece una remuneración monetaria, añadida a los ejemplares gratuitamente cedidos por el librero: cuando el autor ha obtenido él mismo el privilegio y ha desembolsado los gastos de cancillería; cuando el contrato se refiere a una traducción —y sobre todo en los años 1550-1560 por las traducciones de las novelas de caballería castellanas, muy de moda entonces. Pero, incluso en ese caso, la entrega de ejemplares que podrán ser ofrecidos al rey y a los grandes, protectores efectivos o potenciales, sigue siendo esencial. Como prueba tenemos la cláusula del contrato firmado el 19 de noviembre de 1540 entre Nicolas de Herberay y los libreros parisienses Jean

[32] Joseph Loewenstein, «The Script in the Marketplace», *Representations*, 12, 1985, págs. 101-114 (cita, pág. 109).

Longis y Vincent Sertenas respecto a la traducción de las partes segunda, tercera y cuarta del *Amadís de Gaula.* Por su traducción, y el privilegio que él mismo ha obtenido, Nicolas de Herberay recibe no sólo ochenta escudos de oro sol y doce ejemplares de cada libro «en blanco en volumen de hoja» (es decir, en hojas y no encuadernados), sino también un plazo de exclusividad en la distribución de la obra porque los libreros «no podrán despachar ni vender ninguno de los tres citados volúmenes sin que antes hayan sido presentados por el citado De Herberay al Rey nuestro Sire, so pena de gastos, indemnizaciones e intereses, los cuales volúmenes él promete presentar seis semanas después de que el citado cuarto volumen le haya sido dado impreso en blanco como se ha dicho» (lo cual concede al autor el tiempo necesario para encuadernar como es debido los libros ofrecidos como dedicatoria)[33].

Lejos de ser desmantelado por la difusión del libro impreso, el sistema tradicional del patrocinio se acomoda por completo tanto a la nueva técnica de reproducción de los textos como a la lógica del mercado que instituye. Válida para el Renacimiento, también lo es esa constatación, parcialmente, para el siglo XVIII, en el momento de la primera «profesionalización» de los autores, deseosos y a veces capaces de vivir (mal o bien) de su pluma. En efecto, como ha mostrado Robert Darnton analizando la lista de los escritores vigilados por el inspector de policía d'Hemery entre 1748 y 1753 y el censo de las «gentes de letras» publicado en *La France littéraire* de 1784, siguen siendo dominantes los dos modelos antiguos de la condición de autor: es decir, el escritor goza de una independencia económica asegurada por su nacimiento o su profesión, o se beneficia de las gratificaciones y sinecuras del patrocinio[34]. La realidad nueva de un estado

[33] Annie Parent, *Les métiers du livre à Paris au XVI^e siècle (1535-1560)*, Ginebra, Librairie Droz, 1974, págs. 98-121 y págs. 286-311, donde se publican veintitrés contratos firmados entre autores e impresores o libreros parisienses (cita, pág. 301). Sobre los privilegios, cf. Elizabeth Armstrong, *Before Copyright. The French Book-Privilege System*, 1498-1525, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

[34] Robert Darnton, «A Police Inspector Sorts His Files: The Anatomy of the Republic of Letters», *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History,* Nueva York, Basic Books, 1984, pág 144-189, (trad. española, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (cf. pág. 18, nota, 8)]; y «The Facts of Literary Life in Eighteenth-Century France», *The Political Culture of Old Regime*, Keith Michael Baker ed., Oxford, Pergamon Press, 1987, págs. 261-291.

fundado únicamente sobre la remuneración de la escritura sólo emerge a duras penas en el sentido de una mentalidad de Antiguo Régimen —perfectamente expresada por Voltaire en sus diatribas contra «la desventurada especie que escribe para vivir»—, que desea a un tiempo la libertad (de ideas o del comercio) y la protección de la autoridad, empezando por la del rey, dispensadora de puestos y de gracias.

Menos directamente unida de lo que podría pensarse a la definición del concepto de propiedad literaria, la emergencia de la función-autor ¿debe remitirse a la «apropiación penal» de los discursos, a la responsabilidad judicial del escritor o, como escribe también Foucault, al «peligro de una escritura» convertida en objeto de una posible condena? [35] Responder a la cuestión y explorar las relaciones complejas y múltiples anudadas entre las censuras de Estado o de Iglesia y la construcción de la figura del autor desborda con mucho el propósito de este ensayo. Veamos un solo ejemplo: el de la Francia de mediados del siglo XVI. A partir de 1544 se inicia la publicación de catálogos de los libros censurados por la Facultad de Teología de París. En todas sus ediciones (1544, 1545, 1547, 1551, 1556) la distribución de los títulos condenados es la misma, «secundum ordinem alphabeticum juxta authorum cognomina». Diferenciando las obras en latín y las obras en francés, los índices de la Sorbona utilizan la categoría del autor como principio fundamental de designación del libro: el catálogo de 1544 comienza con las rúbricas («Ex libris Andreæ Althameri», «Ex libris Martini Buceri», etc.) y mantiene la referencia al autor incluso para los libros anónimos enumerados bajo los títulos «Catalogus librorum quorum incerti sunt authores» (para los títulos en latín) y «Catalogus librorum gallicorum ab incertis authoribus»

[35] El ensayo de Foucault ha sido objeto, de este modo, de dos lecturas: una hace hincapié en el vínculo entre la función-autor y la definición filosófica y jurídica del individuo y de la propiedad privada (cf. la lectura de Carla Hesse, «The relation between the "author" and the "text", he [Foucault] suggests, emerged historically as the cultural incarnation of a new axis in sociopolitical discourse: the inviolable relation between the rights-bearing individual and private property», «Enlightenment Epistemology and the Laws of Authorship», *art. citado,* pág. 109); la segunda subraya su dependencia en relación a las censuras de Estado y de Iglesia (así Joseph Loewenstein, quien reconoce, hablando de Foucault, que «his nearly exclusive concentration of the effect of the censoriousness of Church and State on the development of modern authorship has been salutary, though it slings the effect of the *market* in books on that development», «The Script in the Marketplace», *art. citado,* pág. 111). La primera lectura induce a centrar la atención en el siglo XVIII, la segunda en el XVI.

(para los títulos en francés)[36]. Paralelamente, la responsabilidad primera del autor queda introducida en la legislación real que intenta controlar la impresión, la circulación y la venta de los libros. El edicto de Chateaubriant del 27 de junio de 1551, que marca el apogeo de la colaboración entre el rey, el Parlamento y la Sorbona en materia de censura, precisa en su artículo 8: «Se prohíbe a todos los impresores hacer el ejercicio y estado de impresión salvo en buenas ciudades y casas ordenadas y acostumbradas a hacerlo, y no en lugares secretos. Y que sea bajo un maestro impresor, cuyo nombre, domicilio y sello sean puestos en los libros impresos así por ellos, el tiempo de la citada impresión y *el nombre del autor* [el subrayado es nuestro]. El cual maestro impresor responderá de las faltas y errores, que tanto por él como bajo su nombre y por su orden se hayan hecho y cometido». La función-autor queda constituida de este modo como un arma esencial de la lucha entablada contra la difusión de los textos tenidos por heterodoxos.

No obstante, en la represión, la responsabilidad del autor de un libro censurado no parece considerada como mayor que la del impresor que lo ha publicado, del librero o del buhonero que lo vende, o del lector que lo posee. Todos pueden ser llevados a la hoguera si son convictos de haber proferido o difundido opiniones heréticas. Además las condenas mezclan las acusaciones relativas a la impresión y venta de títulos censurados y las que apuntan a las opiniones, publicadas o no, del condenado. Es lo que ocurre con Antoine Augereau, grabador de caracteres convertido en impresor, ahorcado y luego

[36] J. M. de Bujanda, Francis M. Higman, James K. Farges, *L'Index de l'Université de Paris, 1544, 1545, 1547, 1551, 1556*, Sherbrooke, Ediciones de la Universidad de Sherbrooke, y Ginebra, Librairie Droz, 1985, que reproduce los diferentes catálogos de los libros censurados por la Sorbona. Cf. asimismo: James K. Farges, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France. The Faculty of Theology of Paris, 1500-1543*, Leiden, E. J. Brill, 1985, págs. 213-219. El papel decisivo de los Indices inquisitoriales en la afirmación de la función-autor queda implícitamente reconocida para España por Eugenio Asensio, quien anota: «*antes de que* [el subrayado es nuestro] el Catálogo de libros de 1559 [...] dictase estrictas reglas contra los impresos anónimos, el anonimato era corriente en libros castellanos de entretenimiento y piedad. Sin nombre de autor aparecieron la *Celestina* y muchas de sus imitaciones, abundantes libros de caballerías, el *Lazarillo* y su continuación, y finalmente bastantes libros de piedad en romance», en Eugenio Asensio, «Fray Luis de Maluenda, apologista de la Inquisición, condenado en el Indice Inquisitorial», *Arquivos do Centro Cultural Portugués*, IX, 1975, págs. 87-100 (citado por Francisco Rico, «Introducción», *Lazarillo de Tormes*, Madrid, Cátedra, 1987, págs. 32-33).

quemado en la plaza Maubert el 24 de diciembre de 1534. No se conocen los considerandos de la condena pero los cronistas de la época la explican insistiendo, bien en la actividad de impresor de Augereau (habría sido condenado por haberse «aliado con carteleros [carteles contra la misa pegados en las paredes en la noche del 17 al 18 de octubre de 1534] y por haber impreso falsos libros», o por haber «impreso y vendido libros de Lutero»), bien en sus opiniones heterodoxas (una crónica lo designa como «luterano» y el juicio del Parlamento que le niega el privilegio de un juicio ante un tribunal eclesiástico a pesar de su calidad de clérigo, precisa que se le «acusa de haber dicho y proferido diversas preposiciones [por proposiciones] erróneas, blasfemas, y escandalosas contra la santa doctrina y fe católicas» [37]. Antoine Augereau va a la hoguera, por tanto, como «autor» de opiniones heréticas lo mismo que como impresor. Y a la inversa, las acusaciones hechas por la Sorbona en 1543 contra Etienne Dolet, el humanista vuelto impresor, hablan tanto de los libros que ha impreso o que, simplemente, se han encontrado en su casa como de aquellos que él ha compuesto o prologado [38]. Y, tras la tregua que le otorga su abjuración del 13 de noviembre de 1543, Dolet es ahorcado y luego quemado el 3 de agosto de 1546, en la plaza Maubert, junto con los libros censurados por las mismas razones (haber impreso y vendido libros prohibidos, haber puesto prólogos poco ortodoxos a diversas obras) [39].

Desde la perspectiva que la vincula a las censuras de Iglesia o de Estado, lo mismo que desde la que la asocia a la propiedad literaria, la función-autor se inscribe plenamente en el seno de la cultura impresa.

---

[37] Jeanne Veyrin-Forrer, «Antoine Augereau, graveur de lettres, imprimeur et libraire parisien († 1534), *Paris et Ile-de-France, Mémoires publiés par la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France*, 8, 1956, págs. 103-156, recogido en Jeanne Veyrin-Forrer, *La Lettre et le Texte. Trente années de recherches sur l'histoire du livre*, París, Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1987, págs. 3-50.

[38] Sobre el proceso de Etienne Dolet en 1543, cf. Francis Higman, *Censorship and the Sorbonne. A Bibliographical Study of Books in French Censored by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Ginebra, Librairie Droz, 1979, págs. 96-99.

[39] Sobre el «caso Dolet», véase el artículo clásico de Lucien Febvre, «Dolet, propagateur de l'Evangile», *Bibliothèque d'Humanisme et renaissance*, VII, 1945, págs. 98-170, reproducido en Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVIe siècle*, París, S.E.V.P.E.N., 1968, págs. 172-224, et *Etienne Dolet (1509-1546)*, Cahiers V.-L. Saulnier, 3, París, Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1986.

En ambos casos, parece derivar de transformaciones fundamentales aportadas por la imprenta: ésta ha hecho más amplia, y por tanto más peligrosa, la circulación de textos que desafían a la autoridad, y ha creado un mercado que supone el establecimiento de reglas y convenciones entre todos aquellos que sacan de ese mercado un provecho (económico o simbólico): el escritor, el librero-editor, el impresor. Pero ¿va así bien? Tal vez no, si se admite que los rasgos esenciales que manifiestan, en el libro, la asignación del texto a un individuo particular, designado como su autor, no aparecen con las obras impresas, sino que caracterizan ya el libro manuscrito en los últimos tiempos de su existencia exclusivamente. El más espectacular de esos rasgos es la representación física del autor en su libro. El retrato de autor, que hace inmediatamente visible la asignación de un texto a un yo singular, es frecuente en el libro impreso en los siglos XVI y XVII [40]. Que la imagen dote al autor (o al traductor) de los atributos reales o simbólicos de su arte, que lo heroíce a la antigua o lo presente «en vivo», en su naturaleza, su función es idéntica: constituir la escritura como la expresión de una individualidad que funda la autenticidad de la obra. Ahora bien, esas representaciones del autor —y a menudo del autor mostrado en su actividad de escritura— se ofrecen en las miniaturas que decoran, a finales del siglo XIV y en el siglo XV, los manuscritos de las obras en lengua vernácula: es lo que ocurre con Christine de Pisan, Jean Froissart o René de Anjou. Retratos de este tipo señalan una doble innovación. Por un lado, en una época en que, en francés, las palabras *«escrire»* [escribir] y *«escripvain»* [escritor] toman su sentido moderno, indicando no sólo la copia ya, sino también la composición de los textos, tratan de mostrar una escritura autógrafa, que ya no supone el dictado a un secretario. Por otro lado transfieren a los autores contemporáneos, que escriben en la lengua vulgar, un motivo, asociado desde principios del siglo XIV a los textos latinos, que presenta la escritura como una invención individual, como una creación original. Semejante imagen rompía con las antiguas convenciones de la representación de la escritura, tanto con aquella que la identifica a la escucha de un texto dictado y copiado (por ejemplo en la iconografía tradicional de los Evangelistas y de los Padres de la Iglesia, representados como escribas de la Palabra divina), como con aquella que la piensa como la simple continuación de

[40] Ruth Mortimer, *A Portrait of the Author in Sixteenth-Century France*, University of North Carolina at Chapel Hill, The Hanes Lectures, 1, 1980.

una obra ya hecha (como en el caso de la práctica escolástica de la glosa y del comentario)[41].

Esta primera forma, manifiesta, de la presencia del autor en el libro va acompañada de otra, menos visible para el lector: el control ejercido por el escritor sobre las formas de la edición de su texto. La edición de las *Works* de Congreve por Jacob Tonson, publicada en Londres en 1710, ilustra de manera emblemática la intervención del autor en el proceso de edición de sus obras. Con motivo de esa edición *in-octavo* de sus piezas, que hasta entonces se habían impreso por separado *in-quarto*, Congreve da nuevas formas a su texto, introduciendo una división en escenas e incorporando indicaciones escénicas en el diálogo. Tales innovaciones hallan su traducción en la forma en que las piezas se imprimen, con la numeración de las escenas y la presencia de un adorno entre cada una, la escritura de los nombres de los personajes presentes al principio de cada escena, la indicación al margen de quién es el que habla o la mención de las entradas y de las salidas. Esos dispositivos formales, tomados de las ediciones del teatro francés, dan un nuevo estatuto a las obras —lo cual lleva, a cambio, a Congreve a depurar aquí y allá el texto de rasgos considerados como contrarios a la dignidad que le confiere su nueva presentación[42].

Los contratos entre los impresores y los autores son otra prueba del control que éstos pretenden ejercer sobre la publicación de sus obras. Siguiendo el ejemplo de París en el siglo XVI, esa preocupación se generaliza. Está presente, como podía esperarse, cuando el autor hace imprimir por su propia cuenta un libro cuya venta asegurará él mismo, bien directamente, bien por mediación de un librero: así es como el 11 de mayo de 1559 Charles Périer, mercader-librero e impresor, promete al representante del obispo de Laon, Jean Doc, «im-

[41] Para un primer corpus de representaciones del autor en las miniaturas de los manuscritos, véanse las referencias reunidas por Paul Saenger, «Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Scrip and Society», *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, Volumen 13, 1982, págs. 367-414, en particular págs. 388-390 y pág. 407).

[42] Sobre la edición de 1710 de las *Works* de Congreve, véase D.F. Mc Kenzie, «When Congreve Made a Scene", *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, Vol VII, Part 3, 1979, págs. 338-342; y sobre todo «Typography and Meaning: the Case of William Congreve», *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehten Jahrhundert*, Herausgegeben von Giles Barber und Bernhard Fabian ed., Hamburgo, Dr Ernst Hauswedell und Co, 1981, págs. 81-126. Para una visión de conjunto de las relaciones de Congreve con la cultura del impreso, cf. Julie Stone Peters, *Congreve, the Drama and the Printed World*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

primir y hacer imprimir, bien y debidamente, como corresponde, seis volúmenes de las *Homélies des dimanches et festes de l'année [Homilías de los domingos y fiestas del año]*, y esto de parecida letra y semejantes caracteres que el que Périer hizo anteriormente para el citado sire Reverendo [alusión a otros libros anteriormente impresos por Périer a petición de Jean Doc], y esto en volumen *in-quarto*, y añadirles las anotaciones tal como le serán dadas». Pero también se encuentra la preocupación por la forma del libro en los autores que ceden su manuscrito a un librero a cambio de ejemplares gratuitos y, a veces, de una retribución en numerario. El 22 de agosto de 1547, cuando se compromete a imprimir el *Epithomé [Epítome]* de David Finarensis, Etienne Groulleau declara que respetará «el estado en que él [Finarensis] pretende que se imprima, en lengua francesa y con letra contenida en un trozo de papel impreso que ha dejado en manos del citado Finarensis, firmado por los notarios que suscriben, *ne varietur»;* el 29 de noviembre de 1556, Ambroise de La Porte promete imprimir «bien y debidamente» la obra de André Thevet *Les Singularitez de la France antarctique [Las singularidades de la Francia antártica]* y «mandar cortar tantas y tales figuras como se acuerde entre los citados Thevet, de la Porte y maese Bernard de Poiseulne [el grabador]»; por último, el 3 de abril de 1559, Frédéric Morel recibe varias obras compuestas o traducidas por Louis Le Roy, «todo para imprimir correctamente, en bellos caracteres y buen papel, en letra grande redonda o letra itálica»[43]. Al referirse a los caracteres, al papel, a las planchas y a veces al formato, estas convenciones atestiguan claramente la voluntad de los autores de imponer su autoridad sobre el modo de circulación de sus textos.

Pero semejante intención no nace con la imprenta. Para impedir la corrupción introducida en sus obras por la estricta división del trabajo entre el autor y el copista, hasta el punto, dice que «non riuscireste a riconoscere gli stessi scritti che hai composto», Petrarca propone una fórmula distinta, capaz de asegurar el firme dominio del autor sobre la producción y la transmisión de su texto. Hecho con una escritura autógrafa (y no copiado por un escriba), destinado a una circulación limitada, sustraído a las reproducciones llenas de fal-

[43] Annie Parent, *Les métiers du libre à Paris au XVI^e siècle (1535-1560), op. cit.*, 1974, contratos citados pág. 291, pag. 297, pág. 307 y pág. 305. Cf. también la conferencia inédita de la misma autora, «Auteur, publics et usages du libre médical: Ambroise Paré», École Nationale des Chartes, 13, mayo de 1991.

tas de los copistas profesionales, el «libro de autor» debe manifestar, sin que sean traicionadas o deterioradas, las intenciones que han presidido la composición de la obra. Así controlado y estabilizado, el texto instituirá una relación directa y auténtica entre el autor y el lector, porque, como escribe Armando Petrucci, «la testualità perfetta, diretta emanazione dell'autore, garantita dalla sua autografia, era (e rimaneva per sempre) garanzia di assoluta leggibilità per il lettore» [44]. Incluso aunque el programa y la práctica de Petrarca (que copió de su propia mano varias de sus obras) hayan sido marginales en la economía de la producción del manuscrito de la época, no dejan de traducir la emergencia precoz, ya en el siglo XIV, de una de las expresiones mayores de la función-autor —a saber, la posibilidad de descifrar en las formas del libro la intención creadora del texto.

La manifestación más inmediata, más material de la asignación de los discursos a un autor reside en la identidad que existe entre una obra y un objeto, entre una unidad textual y una unidad codicológica. No es eso lo que ocurre, durante mucho tiempo, con los textos vulgares. En efecto, la forma dominante del libro manuscrito es la del registro (o, como se dice en italiano, del «libro-zibaldone»). Escritos en cursivas, de pequeño o mediano formato, carentes de adornos, esos libros, copiados por sus propios lectores, asocian sin orden aparente textos de naturaleza muy diversa, en prosa y en verso, devotos o técnicos, documentales o poéticos. Producidos por laicos ajenos a las instituciones tradicionales de la producción manuscrita y para quienes el gesto de la copia es una obligación previa de la lectura, esas compilaciones se caracterizan por la ausencia de toda función-autor; en efecto, sólo la identidad del destinatario, que al mismo tiempo es el productor, da unidad al libro [45]. Más allá de ese nuevo público constituido por los lectores que no son profesionales de lo escrito, la forma de la colección, común para numerosos géneros *(exempla, sententiæ,* proverbios, fábulas, relatos, poesías líricas, etc.), contribuye asimismo a borrar la asignación individual de las obras. De este modo, entre los tres tipos de colecciones de poesía lírica de los siglos

[44] Armando Petrucci, «Il libro manoscritto», *Letteratura italiana,* Volume secondo, Produzione e consumo, Torino, *op. cit.*, págs. 499-524 (en particular págs. 516-517). Para un ejemplo del control ejercido por el autor sobre el copista de sus obras, cf. Peter J. Lucas, «John Capgrave O.S.A. (1393-1464). Scribe and "Publisher"», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society,* Vol. V, Parte 1, 1969, págs. 1-35.

[45] Armando Petrucci, *art. citado,* págs. 512-513 y págs. 520-522.

XIV y XV distinguidos por Jacqueline Cerquiglini, sólo uno (el de un poeta que reúne por sí mismo sus obras) entra con plena justicia en la función-autor. Los otros dos (la colección en forma de álbum abierto a varios poetas y la colección en forma de antología), o bien presentan los textos de manera anónima, o bien, cuando el nombre de los autores se da como rúbrica, construyen la unidad del libro a partir de un principio —el juego culto practicado en el seno de un círculo de amigos o de una corte principesca— muy alejado de la individualización de la obra[46].

Sin embargo, desde antes de la época del libro impreso (que hace perdurar, además, para muchos géneros, la tradición de colecciones compuestas), el vínculo entre una unidad codigológica y una unidad textual, referida a la singularidad del autor, se afirma para ciertas obras en lengua vulgar. Es lo que ocurre, por ejemplo, con Petrarca. Un estudio riguroso permite descubrir la forma en que una de sus obras mayores, escrita en lengua vulgar, los *Trionfi [Triunfos]* fue transmitida por la tradución manuscrita a los siglos XIV y XV[47]. Primera constatación: los manuscritos que no contienen más que textos de Petrarca (bien los *Trionfi* solos, bien ese mismo texto con los *Rerum Vulgarium Fragmenta* y/u otras obras) constituyen el 62% de los 424 manuscritos censados, mientras que aquellos en que el texto de Petrarca figura con las obras de otros autores representan el 37% del total. Resulta, por tanto, claro que, aunque desde los últimos siglos del libro copiado a mano se instaure una fuerte relación entre el libro en tanto que objeto y el autor como garante de su coherencia, persiste de forma duradera, incluso con un autor como Petrarca, la práctica de la colección de obras mezcladas. Segunda observación: la singularización del autor aventaja a la singularización de la obra. En efecto, los manuscritos que no incluyen *más que* los *Trionfi* suponen el 25% del corpus total frente al 37% para los que juntan dos o más obras de Petrarca (incluidas las cartas). La noción moderna de «libro», que asocia espontáneamente un objeto y una obra, por no ser desconocida de la Edad Media, sólo lentamente se desprende de la

[46] Jacqueline Cerquiglini, «Quand la voix s'est tue: la mise en recueil de la poésie lyrique aux XIV[e] et XV[e] siècles», *Der Ursprung von Literatur, Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650*, Gisela Smolka-Koerdt, Peter M. Spangenberg, Dagmar Tillmann-Bartylla (Hrsg.), Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1988, págs. 136-148

[47] Gemma Guerrini, «Il sistema di communicazione di un 'corpus' di manoscritti quattrocenteschi: I 'Trionfi' del Petrarca», *Scrittura e Civiltà*, 10, 1986, págs. 122-197.

forma de colección que reúne diversos textos de un mismo autor. Ultimo rasgo: entre los siglos XIV y XV se esboza con nitidez una evolución que marca el progreso de la función-autor en la identidad del libro. Mientras que en los 79 manuscritos de la primera mitad del siglo XIV la balanza es casi igual entre los que no contienen más que obras de Petrarca y aquellos que las asocian a las de otros autores (53% frente al 46%), la diferencia aumenta luego en favor de los manuscritos de Petrarca solo: 63% frente al 37% por lo que se refiere a los 248 manuscritos de la segunda mitad del siglo XIV, luego el 74% frente al 26% para los 78 manuscritos datados en el siglo XV.

Tiene, pues, razón Foucault al reconocer una presencia del autor en la Edad Media, en la época de la circulación de los textos en manuscrito, pero la hipótesis según la cual esa función clasificatoria de los discursos se habría vinculado entonces a los textos «científicos», mientras que las obras «literarias» eran gobernadas por el régimen del anonimato, parece más frágil. En efecto, debe hacerse una distinción fundamental entre los textos antiguos que, sea cual fuere su género, cimentan su autoridad en la asignación a un nombre propio (no sólo Plinio o Hipócrates, como cita Foucault, sino también Aristóteles y Cicerón, san Jerónimo y san Agustín, Alberto el Grande y Vincent de Beauvais), y las obras en lengua vulgar para las cuales la función-autor se constituye en torno a algunas grandes figuras «literarias» (en Italia, por ejemplo, Dante, Petrarca, Boccaccio). En este sentido, la trayectoria del autor podría considerarse como la progresiva atribución a los textos en lengua vulgar de un principio de designación y de «autorización» de los textos que, durante mucho tiempo, sólo había caracterizado a las obras convertidas en corpus de referencia, citados, glosados, comentados.

De pronto resulta algo borroso el quiasmo que, en el siglo XVII o en el XVIII, discierne un intercambio de la función-autor entre los textos de saber, que la abandonan, y los de la poesía o de ficción, que en adelante la exigen. Si todos los juegos con el nombre de autor (disimulado, disfrazado, usurpado) confirman, abandonándola, la regla de la asignación individual de las obras literarias [48], no es seguro que el

[48] Maurice Laugaa, *La pensée du pseudonyme*, París, P.U.F., 1986, en particular el análisis de las págs. 195-221 y de las págs. 255-278 de la obra de Adrien Baillet *Auteurs déguisez sous des noms étrangers; Empruntez. Supposez, Feints a plaisir: Chiffrez, Renversez, Retournez, ou Changez d'une langue en une autre*, París, Antoine Dezallier, 1690. Para un ejemplo de queja contra las usurpaciones de identidad, véase el *Memo-*

régimen del anonimato sea el que ordena la producción de los enunciados científicos. De forma duradera, la validación de una experiencia o la acreditación de una proposición supone la garantía del nombre propio —del nombre propio de aquellos que, por su estado, tienen poder para enunciar la verdad [49]. El ocultamiento de los doctos y escribanos tras la autoridad aristocrática no conduce en modo alguno al anonimato de un discurso cuya certificación dependería exclusivamente de su compatibilidad con un cuerpo de saber ya constituido. En los siglos XVII y XVIII perdura, por lo que se refiere a muchos textos científicos, el rasgo que Foucault reservaba (equivocadamente, sin duda) sólo a las obras medievales: no portan «un valor de verdad sino a condición de estar marcadas con el nombre de su autor» —pero un «autor» que durante mucho tiempo es comprendido como aquel cuya posición social puede dar «autoridad» al discurso de saber.

«¿Qué es un autor?» Las escasas reflexiones aquí presentadas no pretendían responder a esa pregunta. Sólo querían subrayar que, para el problema planteado, la historia del libro, en sus diferentes dimensiones, podía tener alguna pertinencia. Como sugiere su ensayo, que no hay que reducir a formulaciones demasiado simples o demasiado unívocas, la construcción de una función-autor, entendida como el criterio mayor de la asignación de los textos, no puede remitirse ni a una sola determinación ni a un único momento histórico. El paso regresivo propuesto en ese texto, que somete a examen tres conjuntos de dispositivos —jurídicos, represivos [50], «tipográficos»— fundamen-

---

rial de Lope de Vega dirigido contra los autores de «Relaciones, Coplas, y otros géneros de versos» que «imprimen y pregonan que aquello lo compuso Alonso de Ledesma, Liñán de Riaza, Baltasar de Medinilla, Lope de Vega y otras personas conocidas por sus libros y estudios en este género, con gran daño de su opinion y aun de su vida, imprimiendo satiras contra las ciudades, y a las personas que se pueden conocer por los títulos, oficios y sucesos», (este texto ha sido publicado y analizado por María Cruz García de Enterría, *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco,* Madrid, Taurus, 1973, págs. 85-130)

[49] Steven Shapin, «The House of Experiment in Seventeenth-Century England», *Isis,* 79, 1988, págs. 373-404.

[50] Sobre las estrategias de escritura implicadas por la existencia de una censura de la producción impresa, véase Annabel Patterson, *Censorship and Interpretation. The Conditions of Writing and Reading in Early Modern England,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1984 (en especial el capítulo «Prynne's Ears; or, The Hermeneutics of Censorship», págs. 44-119).

tales para la invención del «autor», no apunta sino a delimitar un espacio posible para futuras investigaciones. Inscrita en la materialidad misma del libro, ordenando las tentativas que tratan de hacer el inventario de las obras, ordenando el régimen de la publicación de los textos, la función-autor se halla en adelante en el centro de todas las preguntas que relacionan el estudio de la producción de los textos con la de sus formas y la de su lectura.

II. LECTORES. REPRESENTACIONES Y PRACTICAS

Capítulo 4

ESTRATEGIAS EDITORIALES Y LECTURAS POPULARES, 1530-1660

Entre los siglos XVI y XVIII, en Francia, aunque la alfabetización sea sólo minoritaria todavía, aunque sigan siendo esenciales la palabra y la imagen, el escrito impreso ya juega un papel de primer orden en la circulación de los modelos culturales. Si muchos no pueden leer directamente, sin mediación, la cultura de la mayoría está sin embargo profundamente penetrada por el libro, que impone sus normas nuevas, pero que autoriza también costumbres propias, libres, autónomas. Por eso hemos elegido atender a su difusión y a sus efectos, entrecruzando la historia de los objetos y la de las costumbres y confrontando estrategias de editores y tácticas de lectores. En este primer estudio, limitado por abajo por los años 1530, que ven emanciparse definitivamente las formas del libro de las formas del manuscrito, y por arriba por los años 1660, cuando la política monárquica de control y censura altera toda la economía del impreso, la cuestión que se plantea es la de la presencia del libro, o de otros impresos, más humildes, en las capas sociales que no pertenecen a las elites de la fortuna, del poder o de la cultura. ¿Se puede reconocer en ese siglo ampliamente troceado una familiaridad «popular» con el libro, que ofrezca un mercado nuevo a la actividad de los libreros e impresores

y que transforme lo que se ha convenido en designar como la «cultura popular»? De la repuesta depende, evidentemente, una mejor apreciación, tanto de las prácticas y políticas editoriales como de las divergencias o de las proximidades culturales en la época de la primera modernidad.

Las lecturas populares

¿Tienen gran peso los medios populares entre los poseedores y compradores de libros en los siglos XVI y XVII? Responder a semejante pregunta supone, ante todo, definir la noción misma de «clases populares». Aquí la entenderemos por defecto, considerando que son lectores «populares» todos aquellos que no pertenecen a ninguna de las tres togas (para usar una expresión de Daniel Roche): la toga negra, es decir, los curas; la toga corta, es decir, los nobles; la toga larga, es decir, el mundo numeroso y diverso de los oficiales, grandes o pequeños, de los abogados y procuradores, de las gentes de pluma, a las que hay que añadir esos otros doctos, también portadores de toga, que son los hombres de medicina. De este modo se encuentran identificados como «populares» los campesinos, los trabajadores y maestros de oficios, los comerciantes (y también los que se han retirado de la mercadería, designados con frecuencia como «burgueses»). Descubrir si estos hombres son habituales del impreso no es cosa fácil, ni tampoco es posible hacerlo de manera sistemática más que en algunos parajes urbanos. El primero de éstos es Amiens en el siglo XVI [1]. En esta ciudad de importancia media (sin duda 20.000 habitantes), el estudio minucioso de Albert Labarre permite, en efecto, captar perfectamente quiénes son los poseedores de libros. Es evidente que constituyen una minoría: de 4.442 inventarios *post-mortem* encontrados para los años 1503-1576, sólo 887 mencionan la presencia de libros, es decir, el 20%, un inventario de cada cinco. En esta sociedad minoritaria de los propietarios de libros, comerciantes y artesanos no hacen en apariencia mal papel: son 259 los comerciantes que tienen libros y 98 los artesanos o gentes de oficios, es decir, respectivamente el 37% y el 14% del conjunto de los inventarios con libros socialmente identificados. Es por tanto evidente que, desde el primer siglo de su existencia, el li-

[1] A. Labarre, *Le Livre dans la vie amiénoise du XVIIe siècle. L'enseignement des inventaires après décès 1503-1576*, París-Lovaina, Nauwelaerts, 1971.

bro impreso (ampliamente mayoritario en los inventarios de Amiens en relación a los manuscritos) no fue privilegio exclusivo de los notables, sino que afectó a una población de lectores modestos, situados en la parte inferior de la escala de los estados y de las condiciones.

Esa constatación requiere, sin embargo, varios correctivos. Ante todo, el porcentaje de los inventarios con libros se manifiesta muy variable según las diferentes categorías sociales: está en lo más alto en las profesiones de medicina, con el 94% (cierto que el total de los inventarios no es en este caso más que de 34), y sigue siendo elevado entre las gentes de leyes (el 73% de inventarios con libros), los nobles (el 72%) y los clérigos (también el 72%). Según los datos suministrados por A. Labarre, puede estimarse solamente el 11,6% para los comerciantes y artesanos, tomados en conjunto[2], sin que aparezcan diferencias entre ambos grupos. En el seno de una población mercantil y artesanal sólo una débil minoría accede, por tanto, a la posesión del libro. Por otro lado, ésta no es igual, todo lo contrario: los comerciantes de Amiens, que constituyen el 37% de los propietarios de libros socialmente identificables, sólo tienen el 13% de los libros poseídos, y los artesanos, que constituyen el 14% de esos propietarios de libros, no cuentan más que con el 3%. Varios datos atestiguan esa mediocridad de las «bibliotecas» más populares: mientras que la media de los libros poseídos es de 37 para las gentes de leyes, de 33 para los médicos, de 23 para los clérigos, de 20 para los nobles, sólo es de 6 para los comerciantes y de 4 para las gentes de oficios. Entre estos últimos, lo normal es la posesión de un solo libro (situación encontrada en el 53% de los inventarios de artesanos que mencionan libros, pero también en el 44% de los inventarios de los comerciantes). Y a la inversa, sólo 16 comerciantes y sólo 2 artesanos —un descargador de vino y un carpintero— poseen más de 20 libros. Si el pueblo urbano no está ausente del grupo de poseedores de libros en el siglo

[2] A Labarre, *op. cit.*, pág. 129. El porcentaje de los inventarios con libros en las categorías de comerciantes y artesanos, consideradas en conjunto, está calculado a partir de la hipótesis según la cual la parte de los inventarios diversos es la misma para los inventarios con libros y para el conjunto de los inventarios (es decir, el 21%) —lo cual permite obtener el total (no ofrecido por A. Labarre) de los inventarios con o sin libros para comerciantes y artesanos. Si se admite que la parte de los comerciantes y la de los artesanos son idénticas en ambos conjuntos (de un lado los inventarios con libros, de otro el total de los inventarios), es decir, el 72,5% de inventarios comerciantes y el 27,5% de inventarios artesanos, puede proponerse un porcentaje de inventarios con libros para cada una de las dos categorías sociales: es del 11,6% para una y otra.

XVI, el ejemplo de Amiens muestra con toda claridad que sólo una escasa fracción de sus miembros se sitúa entre ellos y que, para esa minoría, el libro sigue siendo raro, poseído en pequeñísimo número, cuando no es único.

Ultima observación autorizada por el caso de Amiens: la desigual distribución del libro en el seno mismo del mundo de los artesanos y de las gentes de oficios. Entre los 98 que poseen los libros hay tres grupos que parecen particularmente desfavorecidos: los trabajadores de la tierra que habitan dentro de las murallas, los oficios de la alimentación y los albañiles (no dan, respectivamente, más que 6, 6 y 3 inventarios con libros). Más familiares del impreso parecen los que trabajan la madera (15 inventarios con libros), los metales (10), el cuero (10), las pieles y los tejidos (10). Por lo que se refiere a los oficios del textil —sederos y fabricantes de borlas—, aparentemente muy presentes (22 inventarios con libros), su peso en la ciudad es tal que esa cifra debe corresponder a un porcentaje bastante escaso de propietarios de libros. Esa jerarquía de Amiens de la posesión del libro coincide con la de la capacidad de firmar, tal como ha podido establecer Natalie Zemon Davis en Lyon en los decenios 1560 y 1570; en primer lugar los artesanos de los metales, del cuero y de telas de vestir y, más abajo, los oficios de la construcción, de la alimentación y de la tierra.

Entre 1601 y 1670, la parte de comerciantes y artesanos en el seno de la población de poseedores de libros es menor en París que en Amiens un siglo antes. Lo ponen de manifiesto los inventarios *post-mortem*, de los que Henri-Jean Martin ha estudiado una muestra de 400: artesanos y comerciantes, considerados en conjunto, suministran 16 de los 187 inventarios *post-mortem* con libros cuyo propietario es socialmente identificable en el período 1601-1604 (es decir, el 8,5%) y 13 de 175 para el período 1642-1670 (es decir, el 7,4%)[3]. Si se le añaden los «burgueses de París», que muy a menudo son antiguos comerciantes retirados, su parte aumenta, pero queda muy por debajo de lo que era en los inventarios de Amiens, con un 15,5% hasta 1641 y luego el 13,7%. Además de ser poco numerosos los comerciantes y artesanos parisienses que poseen libros, cada uno tiene pocos: entre 1601 y 1641, cuando para el conjunto de los propietarios de libros el cómputo es de 101 a 500, en su caso es de 26 títulos (10 inventarios de 16), y volvemos a encontrar la misma constatación en

[3] H.-J. Martin, *Livre, Pouvoirs et Société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, Ginebra, Droz, 1969, t. I, pág. 492.

el período siguiente donde 7 de 13 «bibliotecas» de comerciantes y artesanos tienen menos de 26 libros. Testigos de esos poseedores de libros escasos: un maestro vidriero de la plaza Maubert cuyo inventario, en 1601, no menciona más que cuatro libros, y un mercader de paños que en 1606 sólo tiene cuatro obras[4].

Ultimo sondeo urbano, que hace posible la publicación por H.-J. Martin del libro de cuentas del librero Jean Nicolas: Grenoble entre 1645 y 1668[5]. Lo que aquí podemos captar es el gesto de la compra, la visita a la tienda para una adquisición que se pagará más tarde. Entre los 460 clientes de Nicolas socialmente identificables, los comerciantes y gentes de oficios sólo son 49, es decir, el 10,6%. Pero debe indicarse, además, que algunos, que no viven en Grenoble, no figuran sino como abonados a la *Gazette* y que otros son, de hecho, libreros no declarados como tales que revenden los libros encargados a Nicolas. La clientela propiamente grenoblense del librero se compone sólo, por tanto, de 22 comerciantes y de 7 maestros de oficios. Salvo cuatro de ellos, que adquieren más de diez títulos, el resto son pequeños compradores: seis comerciantes y seis artesanos no compran más que un solo libro, ocho comerciantes y el último artesano, un maestro orfebre, sólo dos o tres. Los compradores excepcionales en el mundo de los comerciantes grenoblenses son M. Brun (11 compras, 2 de ellas para sus hijos), el dueño de una casa de comidas de encargo, Milleran (11 compras), un gran mercader protestante, Éliza Julien (18 compras) y el mercader boticario Jacques Massard, también protestante, situado en el límite del comercio y de la medicina (21 compras). Las cuentas grenoblenses confirman pues los inventarios parisienses: los comerciantes, y más todavía los artesanos, son en el siglo XVII compradores raros, y que compran poco.

Libros poseídos y comprados: la primacía de lo religioso

Pero ¿qué compran? En el siglo XVI, los libros poseídos por los comerciantes y artesanos de Amiens son, en su mayoría, libros religiosos, ante todo libros de horas. Mientras que estos últimos consti-

[4] Ibíd., t. I, págs. 516-517.

[5] H.-J. Martin y M. Lecocq, *Livres et Lecteurs à Grenoble. Les registres du libraire Nicolas (1645-1668)*, Ginebra, Droz, 1977, t. I, págs. 137-265, «Les clients des Nicolas».

tuyen el 6% del número total de libros contenidos en los inventarios, representan el 15% de los hallados entre las gentes de oficios. Y las horas son a menudo el único tipo de libro poseído: 124 comerciantes de 259 (es decir, el 48%) no tienen más que libros de horas: 91 tienen uno, 23 dos, 6 tres, 1 cuatro y 2 cinco, que son la totalidad de su «biblioteca»; y 32 artesanos de 98 (o sea, el 33%) se encuentran en el mismo caso: 28 no poseen más que uno, 3 tres, 1 cinco. Al lado de los libros de horas, pero en mucho menor número, se encuentran *La Leyenda dorada* (una docena entre los comerciantes, diez entre los artesanos), biblias (siete y cinco, todas en francés al parecer), breviarios y misales. El libro religioso resulta, por tanto, ampliamente dominante, y no deja a los de otro tipo sino poco espacio. El único conjunto coherente frente a él es lo que los inventarios designan como libros de *«pourtraicture»*, que son colecciones de modelos, de patrones y de planchas empleadas en el ejercicio del oficio. Los tienen dos pintores, dos iluminadores, dos vidrieros, un fabricante de arcas, un carpintero, un albañil, un armero y tres orfebres. Como indican los inventarios de Amiens, las lecturas de los comerciantes y artesanos se encuentran limitadas por dos horizontes: el del oficio y el de la religión. Es ésta, evidentemente, quien crea las demandas mayores, en particular en libros de liturgia. Reuniendo los textos de los oficios y de los fragmentos de la Escritura, los libros de horas son el género mayor de esta literatura devota impresa en cantidades enormes, como atestiguan los fondos de los libreros parisienses: en 1528 Loys Royer tiene almacenados 98.529 libros de horas de un total de 101.860 libros, y en 1545 Guillaume Godard tiene 148.717 en un fondo que contiene 263.696 libros, todos ellos litúrgicos. El libro de horas constituye por tanto un mercado fundamental para la edición del siglo XVI, puesto que tiene al mismo tiempo una clientela de notables y una clientela «popular», para la que es la compra más habitual (y a menudo la única). Sus precios, tal como los revelan las estimaciones de Amiens, manifiestan ese asiento social doble: el 43% de los libros de horas valen menos de dieciocho *sous*, el 42% entre una y cuatro libras y el 15% entre cuatro y veinte libras. Hay que añadir que estos precios de inventarios, que en su mayoría se refieren a libros encuadernados, traducen mal el precio de compra de los libros de horas en rústica, que generalmente no pasan del *sou*, lo cual lo convierte en el libro más barato, al alcance de los lectores más desfavorecidos[6].

[6] Cf. A. Labarre, *op. cit.*, págs. 164-177.

A mediados del siglo XVII, en las compras hechas en la tienda de Jean Nicolas, en Grenoble, por los 22 comerciantes y los 7 artesanos de la ciudad que frecuentan su tienda, las obras religiosas van con claridad por delante, constituyendo la tercera parte de los libros que les son despachados (42 títulos de 124) —lo cual supone más que la cantidad de libros religiosos en el total de las ventas de Nicolas, que es del 23%. Las biblias, los libros de liturgia (horas, breviarios, oficios), los libros de devoción (por ejemplo *Les Consolations de l'âme fidèle [Las Consolaciones del alma fiel]* del pastor Drelincourt) y la literatura apologética son las adquisiciones más frecuentes de estos lectores de rango modesto, sean católicos o reformados. Vienen luego, con 25 títulos, los libros u hojas de clase, compradas para los niños que van al colegio: abecedarios, libros de gramática (entre ellos el Despautère), los clásicos latinos. Encontramos ahí una confirmación del reclutamiento socialmente abierto de los colegios de Antiguo Régimen que no acogen sólo a los hijos de notables, sino también a los de comerciantes —puede observarse sin embargo que ninguno de los artesanos figura entre los compradores de libros escolares salvo los abecedarios. Si dejamos a un lado estas dos grandes partidas, las compras se dispersan según gustos e intereses, dejando un lugar, pero un lugar limitado, a la literatura del siglo (Guez de Balzac, Corneille, las novelas), a la historia (con cuatro compradores par la *Histoire du connestable de Lesdiguières [Historia del condestable de Lesdiguières]* de Louis Videl, a los libros ocasionales y a los libros contra Mazarino. Aunque las curiosidades de los comerciantes y artesanos grenoblenses del siglo XVII parecen más amplias que las de su cofrades de Amiens cien años antes, no es menos cierto que más de la mitad de los libros que se compran se destinan bien a guiar su vida religiosa, bien a educar a sus hijos. La clientela «popular» en los registros de los Nicolas no aparece, por tanto, como peticionaria de libros específicos, que serían impresos para ella (no hay, por ejemplo, ningún mercader o artesano entre los veintiocho adquisidores de almanaques), pero, lo mismo que en el siglo XVI para el libro de horas, constituye una parte del mercado de los libros de gran venta, los de devoción o los de clase.

Los inventarios *post-mortem* de Amiens o los libros de cuentas grenoblenses permiten por tanto varias constataciones. En primer lugar confirman que los lectores «populares» no forman más que una minoría en el público del libro, y una minoría que la mayor parte de las veces se limita a comprar o a poseer sólo algunos títulos. Además,

esos documentos no manifiestan expectativas particulares de esos lectores, los más humildes en la escala de los estados: no leen todo lo que leen los notables, ni mucho menos, pero los libros que poseen o adquieren no son sus lecturas propias. Obras litúrgicas, libros de devoción, libros de clase, e incluso libros de «*portraicture*» (categoría en la que también se encuentran los libros ilustrados de Alberti o de Holbein) son los productos compartidos de la actividad de imprimir. En este primer acercamiento parece, pues, que no existe público «popular» específico para el libro en los siglos XVI y XVII. De ahí una relación con lo impreso que parece idéntica en todas las capas sociales; de ahí, también, la ausencia de un mercado propio para los editores, que se limitarían a imprimir en gran número y a bajo precio los textos que son mejor comprados por comerciantes y artesanos, sin que por ello les sean particulares. Pero, antes de ser admitidas, semejantes conclusiones suscitan sin embargo dos preguntas. Por un lado, ¿podemos limitar la relación popular con el libro a la posesión de éste, tal como la constata el inventario de los bienes o como la capta el registro del librero? Y por otro, ¿debemos identificar la relación con la «cultura impresa» a través de la sola posesión del libro, vendido por el librero o captado por los alguaciles y los notarios? En los siglos XVI y XVII, más que antes sin duda, la relación con lo escrito no implica forzosamente una lectura individual, la lectura no entraña forzosamente la posesión y la frecuentación de lo impreso no implica forzosamente la del libro. Son estas constataciones, de las que depende una buena parte de la actividad editorial, lo que ahora hay que sostener.

En la ciudad: los usos colectivos del impreso

Entre la población urbana, el uso del escrito impreso puede ser, llegado el caso, colectivo, o estar mediatizado por una lectura en voz alta. Tres lazos sociales, que corresponden a tres experiencias fundamentales de la existencia popular, parecen privilegiadas por ese uso del libro. Está, ante todo, el taller y la tienda donde los libros de las técnicas familiares pueden ser consultados por el maestro y sus aprendices y guiar los gestos del trabajo. En los inventarios de Amiens, son a menudo anónimos: «un libro sobre el oficio de hacer arcas donde están impresos varios patrones», «un libro donde hay diversas figuras *[pourtraictz]* que sirven al oficio de carpintero», «ocho

volúmenes donde están impresas diversas figuras»; y en Grenoble, Nicolas vende una *Aritmética* al mercader alfarero Rose y una *Praxis médica* al boticario Massard. En el siglo XVII, estas recopilaciones técnicas, debidas a menudo a maestros de oficios, constituyen una parte de la actividad editorial de los impresores: tenemos, como prueba, entre otras, *La Fidelle Ouverture de l'art de serrurier [La Fiel Abertura del arte de cerrajero]* y el *Théâtre de l'art de charpentier [Teatro del arte de carpintero],* redactados por Mathurin Jousse, «mercader cerrajero en la ciudad de La Flèche», y publicados en 1627 por un impresor de la ciudad, Georges Grivaud.

Segundo marco del uso colectivo del impreso: las asambleas religiosas celebradas en las ciudades, y también a veces en los campos, por los prosélitos protestantes. Dado que trata de garantizar, incluso a los más humildes, incluso a los analfabetos, que sólo pueden recibir lo escrito por mediación de una palabra, la Reforma se apoya en esos conventículos en que el canto de los salmos y la lectura en voz alta del Evangelio mezclan en la fe a los que leen y a los que oyen, a los que enseñan y a los que aprenden. Esas asambleas se alimentan en el comercio clandestino de los libros impresos en Ginebra, e introducidos en el reino por buhoneros y merceros como Jehan Beaumaistre, Hector Bartholomé o Pierre Bonnet, que figuran entre los deudores de Laurent de Normandie, librero de Ginebra que les proporciona biblias, salmos y opúsculos de Calvino[7]. Reuniendo hombres y mujeres, letrados y analfabetos, fieles de profesiones y de barrios diferentes, los cultos protestantes, tal como pueden vislumbrarse, pese al secreto que los rodea, en las ciudades afectadas por la Reforma, son uno de los lugares en que se opera, en común, el aprendizaje del libro. Manifiestan a un tiempo la coherencia ya realizada de la comunidad y familiarizan con la lectura del texto sagrado a quienes todavía están separados de él[8]. En las ciudades de Flandes y del Hainaut, son esas asambleas las que preparan la llamarada iconoclasta del verano de 1566: en casas particulares, en alojamientos desafectados o en granjas situadas a las puertas de la ciudad, los fieles del nuevo culto cantan los salmos y leen el Evangelio. Los libros les vienen de los

[7] H.-L. Schlaepfer, «Laurent de Normandie», en *Aspects de la propagande religieuse,* Ginebra, Droz, 1957, págs. 176-230.

[8] N. Z. Davis, «The Protestant Printing Workers of Lyons in 1551», en *Aspects de la propagande religieuse, op. cit.,* págs. 247-257, y *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVIIe siècle,* París Aubier-Montaigne, 1979, «Les hugenotes» y «L'imprimé et le peuple», págs. 113-158 y 308-365.

buhoneros que se aprovisionan de ellos en Amberes; así en Lessines, pequeña villa situada al este de Tournai, donde un testigo señala a propósito de las asambleas reformadas: «Allí no se hacía distribución de libros [...], la mayor parte de los dichos salmos los habían conseguido en parte en esa villa, a la que venía alguna vez de Amberes un cofrade vendiendo libros de ésos en pleno mercado» [9]. Leído y comentado por los pastores y predicantes, poseído y manejado por los fieles, el texto impreso impregna toda la vida religiosa de las comunidades protestantes, donde el retorno a la verdadera fe no está separado de la entrada en la civilización del escrito impreso.

Por último, en las cofradías de festejos, sean de oficio o de barrio, se elaboran, circulan y se leen piezas impresas que acompañan los gestos festivos [10]. En Lyon, la cofradía de festejos de los trabajadores impresores, llamada la Errata, se encarga de confeccionar ese material impreso. Por un lado participa en las cabalgadas del asno, organizadas por las abadías de Maugouvert, que son asociaciones reunidas sobre la base de la vecindad y del barrio y dedicadas a burlarse de los maridos apaleados. Los cofrades de la Errata toman parte en el desfile, exhibiendo «ciertas divisas, impresas, en latín y en francés», y dan el comentario escrito de ella en colecciones impresas, por ejemplo el *Recueil faict au vray de la chevauchée de l'asne faicte en la ville de Lyon et commencée le premier jour du mois de septembre 1566 [Recopilación hecha sobre la verdad de la cabalgada del asno hecha en la ciudad de Lyon y comenzada el primer día del mes de septiembre de 1566]* o el *Recueil de la chevauchée faicte en la ville de Lyon, le dix-septième de novembre 1578 [Colección de la cabalgada hecha en la ciudad de Lyon, el decimoséptimo día de noviembre de 1578].* Por otro lado, durante el tiempo de carnaval, la cofradía jovial de los obreros impresores edita pequeños librillos, *Les Plaisants Devis des supports du seigneur de la Coquille [Las divertidas divisas de los secuaces del señor de la Errata],* que fijan el texto de dichos paródicos supuestamente intercambiados por los tres secuaces del dignatario festivo al frente del cortejo del domingo de carnaval. En Lyón se han conservado esos textos, «impresos por el Señor de la Errata», relati-

[9] Citado por par S. Deyon y A. Lottin, *Les «Casseursÿ de l'été 1566. L'iconoclasme dans le Nord,* París, Hachette, 1981, págs. 19-20.

[10] N. Z. Davis, *Les Cultures du peuple..., opus. cit.,* «La règle à l'envers», págs. 159-209, y *Entrées royales et Fêtes populaires à Lyon du XVe au XVIIIe siècle,* Lyon, Bibliothèque de la Ville de Lyon, 1970.

vos a los años 1558, 1581, 1584, 1589, 1593, 1594 y 1601. Hay ahí todo un material impreso, semejante al que acompaña en Ruán a los triunfos de la Abadía de los Conards o en las villas del Languedoc los cortejos de Carnaval, y que constituye de modo irrefutable una forma de aculturación con lo escrito, elaborado y descifrado en común, dicho por quienes lo leen a quienes no lo leen, y por lo tanto, debido a ello, más familiar.

En el campo, las veladas sin el libro

En los campos (sobre los que no disponemos de investigaciones sistemáticas comparables con la hecha sobre los inventarios de Amiens), el acceso colectivo al libro impreso puede conocer dos modalidades: una, comunitaria, otra, señorial. ¿Es la velada campesina una de esas ocasiones en que un alfabetizado lee, lo cual quiere decir que recorta, comenta y a veces traduce un librillo llegado hasta la aldea? Tal vez, pero no hay que exagerar, sin duda, para los siglos XVI y XVII por lo menos, el papel de esas reuniones aldeanas en la difusión, incluso mediata, del impreso. Los testimonios de las veladas campesinas, condenadas por los estatutos sinodales y las ordenanzas eclesiásticas, son finalmente bastante raras y tardías, y hacen alusión a juegos, danzas o trabajos hechos en común y no a la lectura de libros; además, las menciones que se encuentran bajo algunas plumas literarias sacan a escena sobre todo a «notables» campesinos [11]. Así es como Noël du Fail, en los *Propos rustiques de maistre Léon Ladulfi, Champenois [Dichos rústicos de maese Léon Ladulfi, de Champaña]*, Lyon, 1548) describe una velada celebrada en casa de Robin Chevet, donde el dueño de la casa canta y cuenta: «De buen grado después de cenar, con la tripa tensa como un tamboril, borracho como Pataut, hablaba de espaldas al fuego, agramando muy cuidadosamente cáñamo, o remendando a la moda que corría sus botas (porque el hom-

[11] Cf. dos artículos fundamentales con los que estamos de acuerdo: H.-J. Martin, «Culture écrite et culture orale, culture savante et culture populaire dans la France d'Ancien Régime», *Journal des savants*, julio-diciembre, 1975, págs. 225-282, y J.-L. Marais, «Littérature et culture "populaire" aux XVIIe et XVIIIe siècles. Réponses et questions», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, nº 1, 1980, págs. 65-105, que modifican algo la perspectiva de R. Mandrou, *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, París, Stock, 1964; reed. París, Flammarion, 1975.

bre de bien se ataviaba de ordinario según todas las modas), cantando muy melodiosamente, como honradamente sabía hacerlo, alguna canción nueva, Juana, su mujer, al otro lado, que hilaba, respondiéndole igual. El resto de la familia trabajando cada uno en su oficio, unos armando las correas de sus látigos, haciendo los otros dientes de rastrillo, quemando haces para atar (posible) el eje de la carreta, roto por demasiada carga, o haciendo una verga de látigo de níspero. Y así ocupados en diversas tareas, el buen hombre Robin (tras haber impuesto silencio) empezaba un hermoso cuento de los tiempos en que los animales hablaban (no hace ni dos horas) cómo robaba la Zorra los peces a los pescadores; cómo el Lobo hacía apalear a las Lavanderas cuando aprendía a predicar; cómo el Perro y el Gato iban muy lejos; de la Corneja, que al cantar perdió su queso; de Melusina: del Coco; del pellejo de Asnette; de las Hadas, y a las que muchas veces hablaba familiarmente, incluso la víspera al pasar por la cañada, y que las veía danzar con movimiento junto a la fuente del Serbal, al son de una cornamusa cubierta de cuero rojo.» Debe observarse que nada indica que Robin lea; tal vez ha encontrado en algún libro algunas de las historias que cuenta —aunque pertenecen a la tradición oral—, pero es evidente que a su mujer y al resto de su casa se las cuenta de carrerila: «Que si por casualidad alguno o alguna se quedaba dormido, como solía ocurrir cuando contaba estos cuentos (de los que muchas veces yo he sido oyente), maese Robin cogía una agramiza encendida por un extremo, y soplaba por el otro a la nariz del que dormía, haciendo seña con una mano de que no se le despertarse. Entonces decía: "Maldita sea; con lo que me ha costado aprenderlos, estoy rompiéndome la cabeza mientras ellos, pensando que ha de fatigarles, ni siquiera se dignan oirme"» [12].

En su capítulo primero, Du Fail sitúa cuatro lectores de aldea, que son los narradores de los «dichos rústicos», pero no participan en una velada; al contrario, se mantienen aparte, «bajo una gran encina», durante una fiesta aldeana. Allí está Anselme, «uno de los ricos de esa aldea, buen trabajador, y bastante buen pequeño notario para el país llano», Pasquier a cuya cintura pende un «gran zurrón donde hay unos anteojos y un par de viejas horas», maese Huguet, antiguo maestro de escuela convertido en «buen viñador», pero que todavía

[12] Noël du Fail, *Propos rustiques de maistre Léon Ladulfi, Champenois*, en *Conteurs français du XVIe siècle*, París, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade», 1965, págs. 620-621.

no puede dejar de traernos sus viejos libros y leernos cuanto bueno nos parece, como un Calendario de Pastores, las fábulas de Esopo, *Le Roman de la Rose»;* finalmente Lubin, «otro muy rico», que mira por encima del hombro de maese Huguet «en su libro» [13]. No se alude aquí a la velada campesina, pero es un testimonio sobre la circulación del libro y la práctica de la lectura en voz alta entre los que no pertenecen al común de los aldeanos. Las menciones de lecturas hechas durante las veladas campesinas son, por tanto, muy raras, si no inexistentes por lo que se refiere al siglo que separa el reinado de Enrique II del reinado de Luis XIV, lo cual hace dudar mucho de que sean un soporte para la posible penetración del impreso en los campos.

La lectura señorial

¿Lo es más la relación entre el señor y sus campesinos. Veamos un testimonio directo, el de Gilles Picot, sire de Gouberville. Con fecha 6 de febrero de 1554, escribe: «No deja de llover [mis gentes] fueron a los campos, pero la lluvia los echó. Por la noche, toda la víspera, leímos en *Amadís de Gaula,* cómo venció a Dardán» [14]. Se sabe que el gentilhombre normando lee; y que entre él y sus amigos circulan los libros, dados, prestados o cambiados; así, en noviembre de 1554, el párroco de Beauficet le da «un texto de institución, donde estaba escrita una rueda pitagórica» —se trata de las *Constituciones* de Justiniano, y el mismo mes, «estando en Vallongnes llevo a M. Jehan Bonnet, el Prontuario de Medallas que me había prestado en fecha pasada; y él me devolvió las lecciones de Pierre Messye, que dejo a mi huésped para dar al señor de Hémesvez» —se trata de una obra del autor español Mexía, traducido al francés por Claude Gruget. En 1560 le traen de Bayeux «un almanaque de Nostradamus», del que se menciona una edición anterior en 1558, el 29 de octubre, día en que Gouberville declara: «Mando empezar a sembrar el trigo en la Haulte-Vente. Nostradamus decía en su almanaque que era conve-

[13] Ibíd., págs. 607-608.

[14] *Un sire de Couberville, gentilhomme campagnard du Cotentin de 1553 à 1562,,* publicado por el abate A. Tollemer, precedido de una introducción de E. Le Roy Ladurie, París-La Haya Mouton, 1972, págs. 203-211, y M. Foisil, *Le Sire de Couberville. Un gentilhomme normand au XVIe siècle,* París, Aubier-Montaigne, 1981, págs. 80-81 y 231-234.

niente labrar ese día.» En noviembre de 1562, el teniente Franqueterre le devuelve «un pronóstico de Nostradamus, y yo le devuelvo la cédula que por él me había hecho», testimonio a un tiempo de la prudencia de Gouberville y del valor otorgado al libro, objeto todavía raro. A la lista de esas lecturas hay que añadir además libros de medicina y de cirugía, *El Príncipe* de Maquiavelo y el *Cuarto libro* de Rabelais, que el párroco de Cherburgo, de paso a Mesnil-au-Val, promete prestarle. Estos pocos libros, anotados porque la mayoría de las veces han sido prestados o tomados en préstamo, parecen nutrir las lecturas propias de Gouberville. La alusión al *Amadís*, leído en voz alta una tarde de lluvia, es la única encontrada en todo el diario, lo cual es poco para un texto que refiere las ocupaciones cotidianas de cinco mil jornadas. Si la crónica de Gouberville atestigua la realidad de la lectura señorial, medio oral de la difusión del impreso, también habla de su rareza. Mientras que en la villa, parecen numerosas y diversas las ocasiones de encontrase con el impreso dadas a quienes no saben leer, no ocurre lo mismo en los campos donde la escucha del libro, en la velada, es, se haya dicho lo que se haya dicho, un momento excepcional.

El impreso en la ciudad: imágenes y textos

Entre la lectura individual del libro, acto íntimo del fuero privado, y la simple audición del escrito como, por ejemplo, la del sermón, existe pues, en las ciudades al menos, otra relación con el impreso. En el taller, en las iglesias disidentes, en las cofradías festivas, el escrito tipográfico está cerca, incluso de quienes no pueden leerlo. Manipulado en común, enseñado por unos y descifrado por otros, profundamente integrado en la vida comunitaria, el impreso marca la cultura ciudadana de la mayoría. Así crea un público —por tanto un mercado— más amplio que el de los alfabetizados, más amplio también que el de los lectores de libros. En efecto, entre 1530 y 1660, para la mayoría de las poblaciones urbanas, la relación con el escrito no es una relación con los libros, o al menos con esos libros lo bastante nobles para ser conservados durante una vida y tomados como un patrimonio. La «aculturación tipográfica» del pueblo urbano conoce otros soportes, más modestos y más efímeros. En todas las formas de ese material, que constituye una parte importante de la actividad de imprimir, texto e imagen están juntos, pero en un

ordenamiento y en proporciones muy diversas. De la imagen volante al cartel, del cartel al *ocasional*, del *ocasional* al libro *bleu*, las diferencias no son nítidas; al contrario, se multiplican las formas de transición de una producción a otra. Tomemos, para empezar, el género tipográfico aparentemente más alejado de la pintura escrita: la imagen volante. Hay en ella, de hecho, un material donde el escrito impreso está siempre presente, aportando títulos, leyendas y comentarios. El ejemplo de las imágenes de cofradías, sean de oficio o de devoción, lo muestra con toda claridad [15].

Las imágenes volantes

Impresas siempre en gran formato, estas piezas reúnen imagen y texto; en algunas, el motivo grabado constituye lo esencial; en otras, por ejemplo los carteles de perdones y de indulgencias o las listas de cofrades, es el escrito impreso. Pero en estas últimas, una viñeta acompaña generalmente al texto mientras que las grandes imágenes ceden su espacio —y un espacio que parece incrementarse— al escrito: titulatura de la cofradía e indicación de la iglesia donde está erigida, oración en honor del santo patrón, historia de la cofradía o estatus de ésta. Como indica una imagen de una cofradía del Santo Sacramento, este material siempre es susceptible de una doble «lectura»: «Quien tenga este escrito en lugar donde pueda ser leído y quien lo lea —no sabiendo leer le hará la reverencia— ganará Indulgencia plenaria» (BN, Est. Re 19). Esas imágenes son a un tiempo de uso doméstico y público. Cada año, en el momento en que cotizan a la cofradía, los cofrades reciben una, que pegan en una pared de su cuarto o de su taller. Ciertos estatutos les obligan a ello, por ejemplo los de la cofradía del Santo Sacramento de Rueil que precisan que los cofrades «tendrán en su casa una imagen que representará este misterio». En el día de la fiesta del santo patrón, las imágenes se distribuyen por la villa y se anuncian en la iglesia: así, los trabajadores carpinteros, reunidos en la cofradía de San José erigida en la parroquia de Saint-Nicolas-des-Champs, «mandan cantar una Misa mayor, al Diácono y Subdiácono y Capítulo también, con órganos y carillones, colgaduras de tapices fuera y dentro de la Iglesia *con las imágenes de*

[15] J. Gaston, *Les Images des confréries parisiennes avant la Révolution*, París, Société d'iconographie (2° año, 1909), 1910, en particular la introducción, págs. XV-LVI.

la cofradía donde se señala que el rey Roberto, 37° Rey de Francia, es fundador, y las *Bulas de Indulgencias* que han sido concedidas en el mes de Marzo del año 1665 por el Papa Alejandro VII» (el subrayado es nuestro). Al proponer plegarias y fórmulas de piedad, al indicar los nombres de los maestres y de los mayordomos de la parroquia, al dar una representación figurada y sensible del objeto mismo de la devoción comunitaria (el Santo Sacramento, el Rosario, el santo patrón), esas imágenes alimentan la piedad de quienes leen y de quienes no leen, y puede pensarse que su presencia familiar, en el corazón de lo cotidiano, difunde poco a poco el escrito entre todos aquellos a quienes las escuelas urbanas no enseñaron el abecedario.

Una parte de esa producción se imprime a partir de planchas que son propiedad de las cofradías: la cofradía de los trabajadores carpinteros de ribera de Saint-Nicolas-des-Champs, de la que ya hemos hablado, posee por ejemplo «dos planchas de cobre que sirven para imprimir las Imágenes que se dan a la cofradía» y «una gran plancha de cobre que se hizo en 1660». Pero la mayoría de las veces, los cofrades recurrieron a los imagineros, grabadores e impresores de estampas. Hasta finales del siglo XVI, en París los talleres de la calle Montorgueil controlan el mercado, produciendo grandes imágenes murales talladas en madera; luego toman el relevo los grabadores de grabado en dulce de las calles Saint-Jacques y Saint-Jean-de-Latran, que también trabajan para las ediciones de libros ilustrados. Los encargos de cofradías no constituyen, evidentemente, más que una parte de la actividad de esos imagineros que, no obstante, sigue dominada durante mucho tiempo por la producción de imágenes religiosas. Según sondeos hechos en las estampas conservadas en la Bibliothèque Nationale, la parte de lo religioso sería del 97% en los grabados sobre madera de finales del siglo XV, del 80% en los de finales del siglo XVI y de casi un 50% a principios del siglo XVII en el corpus de los talleres de la calle Saint-Jacques [16]. Esta producción de imágenes religiosas, que hay que considerar como una forma de «edición» según atestigua el descontento de los libreros editores ante la proliferación de las estampas con textos, presenta varios caracteres notables. Ante todo, su importancia: en efecto, cada plancha permite nuevas tiradas múltiples, y ello en un larguísimo lapso de tiempo. Las imágenes conservadas, por tanto, no representan más que una parte ínfima de las que

[16] P. Chaunu, *La Mort à París XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Fayard, 1978, págs. 279-282 y 337-344.

circularon, pegadas a las paredes, en las columnas de la cama o encima de la chimenea, encerradas en un arca o en un cajón, enterradas con los muertos. Por otro lado, la imagen religiosa evoluciona: a los grabados en madera de grandes formatos, que a menudo constituyen «series» y que pueden colorearse les suceden pequeñas imágenes en grabado dulce, de igual formato que los libros a los que pueden servir de ilustraciones. Este doble uso de la estampa —como imagen volante y como plancha dentro de un libro— no es por otra parte más que un caso de las reutilizaciones múltiples de que son objeto las imágenes grabadas. El material de las cofradías ofrece numerosos ejemplos de ello, porque la misma imagen puede ser impresa con los títulos y los textos de diferentes cofradías (cuando no están simplemente pegadas sobre una estampa hecha para otra compañía).

Dominada por la imagen religiosa en el siglo XVI, la producción de las estampas da un espacio creciente a los temas profanos durante el siglo XVII: constituyendo el 48% de la producción conservada a principios de siglo, las imágenes religiosas no alcanzarían más que al 27% a mediados de la centuria. De estos usos laicizados, el primero es político. Durante las guerras religiosas, y en particular con la Liga, la guerra de panfletos va acompañada de una guerra de imágenes. Politizando las representaciones devotas (yuxtaponiendo, por ejemplo, una crucifixión y la imagen del lecho fúnebre del duque de Guisa y de su hermano el cardenal de Lorena), invirtiendo la significación de motivos idénticos (por ejemplo, el de la olla volcada), estas imágenes políticas circulan ampliamente, se blanden en las procesiones, «son gritadas, predicadas y vendidas públicamente en París, en todos los lugares y esquinas de la ciudad», como escribe Pierre de L'Estoile al frente de su recopilación. Enrique IV supo captar la importancia de la imagen impresa: por un lado, en 1594 ordena que todas las piezas concernientes a la Liga sean quemadas; por otro, manda grabar todo un conjunto de imágenes de propaganda que celebran las acciones reales o difunden el retrato del soberano. Una parte del éxito de los comerciantes de estampas de la calle Saint-Jacques se debe, evidentemente, a su enrolamiento al servicio de la gloria monárquica, que hace multiplicar los grabados que ilustran los libros de propaganda o son distribuidos como imágenes volantes. Al lado de la imaginería política, las imágenes de la diversión, satíricas o moralizadoras, constituyen el otro terreno importante de la producción no religiosa. En la primera mitad del siglo XVII, dos temáticas ostentan la primacía: los grados de las edades, las relaciones entre hombres y mujeres que ins-

piran diversas representaciones, por ejemplo, la de la Bigorne, generosamente nutrida de «buenos hombres», y la de la Chiche-Face, que se muere de hambre por no encontrar «buenas mujeres», o también la de Lustucru, operador cefálico, que vuelve a poner la cabeza de las mujeres en su lugar. En esta imaginería (con la que se relacionan las distintas series de los *Proverbes* de Lagniet, aparecidas entre 1657 y 1663), como en los grabados políticos, el texto ocupa menos espacio que en las estampas religiosas, limitándose a menudo a un título y a un comentario en verso, explicativo o moralizador, colocado al pie de la imagen la mayoría de las veces oblonga. Sin embargo, nunca desaparece completamente el escrito, y, lo mismo que las imágenes de devoción, las que tratan de divertir o convencer favorecen la entrada del pueblo urbano en la cultura del escrito impreso [17].

Los carteles

Poco diferentes de las grandes imágenes grabadas, si no por sus temas, son los *canards* y los *ocasionales* impresos en el recto sólo de una hoja de gran formato. Para los *canards*, que presentan hechos diversos poco ordinarios, semejante representación es rara (al menos entre los que se han conservado): entre 1529 y 1631, el inventario de Jean-Pierre Seguin censa sólo siete [18]. Todos, salvo uno que no está ilustrado, tienen la misma disposición: de arriba abajo de la hoja, tomada en su dimensión mayor (a la inversa de las imágenes satíricas), se suceden un título hecho para ser visto y gritado, un grabado en madera y un texto descriptivo de una decena o una veintena de líneas. También ahí imagen y texto se armonizan para describir los prodigios celestes *(Le Pourtraict de la comète, qui est apparue sur la ville de París depuys le mercredy 28 novembre 1618, jusques à quelques jours ensuivans, [La Descripción del cometa, que ha aparecido sobre la ciudad de París desde el miércoles 28 de noviembre de 1618, hasta unos pocos días después],* París, M. de Mathonière, 1618), las fechorías de los brujos *(Mort et Trespas de Monseigneur le prince de Courte-*

[17] *Cinq siècles d'imagerie française*, Musée national des arts et traditions populaires, 1973.

[18] J.-P. Seguin, *L'information en France avant le périodique. 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, París, Maisonneuve et Larose, 1964, nos. 252, 410, 461, 465, 466, 467 y 472.

nay, par la malicieuse sorcellerie d'un misérable sorcier qui depuys fut exécuté, [Muerte y tránsito de Monseigneur el príncipe de Courtenay, por la maliciosa brujería de un miserable brujo que después fue ejecutado], s.l.n.d.) o las criaturas monstruosas (como en estos dos *canards*, de estructura completamente idéntica, impresos en 1558 por F. Poumard en Chambéry, el *Briefz Discours d'un merveilleux monstre né à Eurisgo, terre de Novarrez en Lombardie, au moys de janvier en la présente année 1578. Avec le vray pourtraict d'icelluy au plus prez du naturel [Breve Discurso sobre un maravilloso monstruo nacido en Eurisgo, tierra de Novarrez, en Lombardía, en enero del presente año de 1578. Con la verdadera descripción de éste lo más cercana del natural]* y el *Vray Pourtraict, et Sommaire Description d'un horrible et merveilleux monstre, né à Cher, terre de Piémond, le 10 de janvier 1578. A huit heures du soir, de la femme d'un docteur, avec sept cornes, celle qui pend jusques à la saincture & celle qui est autour du col sont de chair [Retrato, y Sumaria Descripción de un horrible y maravilloso monstruo, nacido en Cher, tierra de Piamonte, el 10 de enero de 1578. A las ocho de la noche, de la mujer de un doctor, con siete cuernos, el que le cuelga hasta la cintura & el que está alrededor del cuello son de carne])*.

Algunos *ocasionales*, vinculados a la actualidad política, repiten esa misma fórmula de impresión de una hoja sólo sobre su recto, lo cual permite pegarlos;, por ejemplo, en 1642, *Le Pourtraict de Monseigneur le cardinal de Richelieu sur son lit de parade, avec son épitaphe [El Retrato de Monseñor el cardenal de Richelieu sobre su lecho mortuorio, con su epitafio]*, impreso en París por François Beauplet. Con un texto más largo que el de las imágenes volantes, e ilustrados, a diferencia de los carteles, los ocasionales in-folio son una forma de transición entre diversos géneros tipográficos, de vida efímera, pero que podían llegar mejor a quienes no los compraban. Menos inmediatamente «populares», puesto que recurren exclusivamente al escrito, los grandes carteles pueden sin embargo alimentar la cultura de la mayoría: pegados sobre los muros de la ciudad, pueden ser leídos por los que saben a quienes no saben. Es, a buen seguro, lo que esperaban los reformadores de 1534 al pegar en los muros de París el cartel contra la misa compuesto por Antoine Marcourt e impreso por Pierre de Vingle, ambos refugiados en Ginebra. También para convencer a la mayoría, en enero de 1649 la reina y Mazarino, instalados en Rueil, hacen pegar en la capital un cartel cuyo texto será impreso luego en forma de folleto, el *Lis et fais [Lee y haz]* difundido secreta-

mente en la ciudad por el caballero de la Valette la noche del 10 al 11 de febrero [19]. En los siglos XVI y XVII, bajo diversas formas, que casi siempre autorizan una doble lectura, la del texto y la de la imagen, la imprenta difundió ampliamente un material tipográfico abundante destinado a ser clavado, pegado en las paredes de las casas y de las iglesias, de los cuartos y de los talleres. Está fuera de duda, por tanto, que de este modo transformó profundamente una cultura hasta entonces privada del contacto con lo escrito. Semejante modificación, que volvía al escrito impreso familiar, necesario para una plena comprensión de las imágenes que se ofrecían a la vista, fue sin duda decisiva para alcanzar una alfabetización urbana, a la vez fuerte y precoz, creadora, a la larga, de un mercado «popular» para el libro.

Los canards

Si los inventarios *post-mortem* no lo constatan todavía a mediados del siglo XVII, ello se debe a que las lecturas de los más humildes se nutren de esos librillos cuyo valor irrisorio no justifica ninguna tasación. Es lo que sucede, desde los años 1530, con los *canards* que distribuyen los buhoneros urbanos, esos «porta-cestos» (o «merceros») de que habla Pierre de L'Estoile. Algunos, como hemos vistos, se imprimen en formato in-folio y tienen el aspecto de carteles que pueden pegarse, pero en su mayoría se trata de folletos in-quarto o in-octavo con un pequeño número de páginas. Entre los *canards* conservados, si seguimos el censo hecho por J.-P. Seguin, cerca del 60% tienen entre 13 y 16 páginas impresas —lo cual corresponde a dos fórmulas posibles: la mayoritaria, de un cuaderno in-octavo, o la de dos cuadernos in-quarto. El 30% de los *canards* son más breves, con 7 ú 8 páginas impresas (fórmula del cuaderno in-quarto o del medio-cuaderno in-octavo). La edición de tales folletos parece aumentar con el correr del tiempo porque, en el corpus reunido, el 4% de los *canards* se imprimieron entre 1529 y 1550, el 8% entre 1550 y 1576, el 22% entre 1576 y 1600, el 66% entre 1600 y 1631 —aunque tales porcentajes podrían corregirse en función de una conservación mejor sin duda para el siglo XVII. Entre 1530 y 1630, la edición de los *canards* es ante todo asunto de los libreros e impresores parisienses y lioneses:

[19] H. Carrier, «Souvenirs de la Fronde en URSS: les collections russes de mazarinades», *Revue historique*, n° 511, 1974, págs. 27-50, en particular pág. 37.

los primeros producen más de la mitad de las piezas conservadas (el 55%), los segundos cerca de la cuarta parte (el 22%). En París, los editores más importantes de *canards* no están especializados en la producción de libros poco costosos para un público «popular», pero, llegado el caso, ponen en marcha sus prensas inocupadas para imprimir ese material de bajo costo y amplia difusión. Tres suministran nueve títulos o más: Abraham Saugrain (14), Fleury Bourriquant (12) y Antoine du Breuil (9). Para cada uno de ellos, la impresión de los *canards* es una actividad al lado de otras, como la publicación de libelos políticos, de libros de matemáticas para Bourriquant, de relaciones de viaje o de volúmenes de poesía por lo que se refiere a Breuil. En Lyon, el mercado de *canards* está dominado por un impresor, Benoît Rigaud, que imprime cerca de la cuarta parte de las ediciones hechas en la ciudad. Para él, la publicación de los ocasionales se inserta en una actividad centrada en la edición de librillos baratos —lo cual no quiere decir que estén destinados a un mismo público—: almanaques y predicciones, canciones y poesías, actos oficiales.

En un *canard* de cada cuatro, el texto va acompañado por un grabado en madera, generalmente de pequeñas dimensiones y de procedencia muy variable. La misma madera, retocada o no, puede servir a varias ediciones, y una serpiente monstruosa de Cuba fácilmente puede convertirse en un dragón volando en el cielo parisién [20]. El principio de reutilización parece estar en el fundamento de la edición de los *canards*, porque, además de la imagen, afecta al texto mismo. En efecto, una misma narración, con nombres y fechas cambiados, puede emplearse de nuevo unos años más tarde: así, un mismo texto cuenta sucesivamente la muerte de Marguerite de La Rivière, ejecutada en Padua en diciembre de 1596, la de Catherine de La Critonnière, ejecutada en la misma ciudad en septiembre de 1607, de nuevo la de Marguerite de La Rivière, ejecutada ahora en Padua, pero en diciembre de 1617, y por último la de la misma heroína, ejecutada en Metz en noviembre de 1623 [21]. J.-P. Seguin señala otros cinco ejemplos de reutilizaciones semejantes, que conciernen a dos, cuatro o seis *canards*, publicados por un mismo impresor o por impresores diferentes, y Pierre de L'Estoile menciona varias veces la existencia de piezas semejantes «remendadas»: «El dicho día [16 de junio de 1608] se voceaba la *Conversión de una cortesana veneciana*, que era una tontería remendada,

[20] J.-P. Seguin, *opus. cit.*, n° 462 y n° 237.
[21] *Ibíd.*, nos. 14, 15, 16 y 17.

porque cada año se hacían tres o cuatro», o dos años más tarde: «Ese día [13 de marzo de 1610] se voceaba la siguiente tontería como nueva, aunque remendada y anticuada, *Discurso prodigioso y espantoso de tres españoles;* la fecha había sido falseada por piedad, y para animar a aquellos pobres *merceros*, aburridos de todo, por Ruelle el impresor, que me lo ha dicho hoy y me ha traído uno» [22]. Pero, incluso más allá de estas ediciones camufladas como novedades, es toda la escritura de los *canards* la que se nutre de un repertorio limitado de intrigas y emplea un número restringido de fórmulas narrativas. Entre las 517 ediciones de *canards* descubiertas entre 1530 y 1630, hay seis motivos dominantes, con más de 30 ediciones cada uno: crímenes y ejecuciones capitales (89 ediciones), apariciones celestes (86 ediciones, a las que pueden añadirse 8 ediciones de visiones del gran Turco), embrujamientos y posesiones diabólicas (62 ediciones), milagros (45 ediciones), inundaciones (37 ediciones), terremotos (32 ediciones). Vienen luego los sacrilegios, las criaturas monstruosas, los robos, el rayo. Lectura de alfabetizados, porque el texto prima la letra sin por ello hacer desaparecer la imagen, el *canard* alimenta las imaginaciones ciudadanas con relatos donde la desmesura, sea la del desenfreno moral o del desorden de los elementos, y lo sobrenatural, milagroso o diabólico, rompen con lo corriente de lo cotidiano. Con tiradas muy grandes, los *canards* constituyen sin duda, junto con los almanaques, el primer conjunto de textos impresos en forma de folletos con destino a lectores más numerosos, y los más «populares», lo cual no significa que sus compradores fueran todos artesanos o comerciantes, ni que su lectura produjera efectos unánimes. El testimonio de Pierre de L'Estoile atestigua el gusto de las élites urbanas por esa literatura, al mismo tiempo que la distancia que quieren tener respecto a esas «tonterías», «cuchufletas», «necedades» y «entretiene-papanatas», que creen los ingenuos y los simples.

En los orígenes de la Bibliothèque bleue

De una manera que, cierto, sigue siendo discreta, los impresores troyanos están presentes en el mercado de los *canards:* en 1584 y 1586, N. du Ruau imprime dos, luego, a principios del siglo XVII, los Oudot editan algunos, con las señas de J. Oudot en 1605 y 1609 y de N. Ou-

[22] Citado par J.-P. Seguin, *opus. cit.*, págs. 23-24.

dot en 1608 y 1610 (se trata de Nicolas I Oudot). Es tal vez el éxito de estos libritos baratos, pero también el control de su edición por los impresores parisienses, lo que sugiere a Nicolas Oudot la idea de producir para el mismo público obras análogas (aunque algo más voluminosas) pero de contenido diferente. Reutilizando maderas de orígenes diversos abandonadas por el triunfo del grabado en dulce, utilizando caracteres ya usados, imprimiendo en un papel mediocre fabricado por los papeles de Champaña, Nicolas Oudot edita a partir de 1602 libritos poco costosos, pronto designados como «libritos *bleus* [azules]», alusión al color bien de su papel, bien de su tapa[23]. Con la dirección de «rue de Notre-Dame, au Chappon d'Or couronné», publica de este modo, hasta su muerte en 1636, 52 ediciones que el catálogo hecho por Alfred Morin permite inventariar[24]. Con 21 ediciones, las novelas de caballería constituyen cerca de la mitad de esa producción. Es larga la lista de los héroes resucitados: el poderoso y valeroso Héctor, el caballero Geoffroy «el del gran diente», señor de Lusiñán, Doolin de Maguncia, Maugis de Aygremont y su hijo Vivien, el gigante Morgante, Arturo de Bretaña, los cuatro hijos Aymón, Galieno, Alejandro el Grande, Oliveros de Castilla y Arturo de Algarbe, los caballeros Milles y Amis, Ogier el danés, el príncipe Meliadus, Mabrián, rey de Jerusalén y de la India, y, mujer entre los valerosos, Elena de Constantinopla. Segundo conjunto de textos impresos en forma de libritos baratos por Nicolas Oudot: las vidas de santos (10 ediciones), la de santa Susana, santa Catalina, san Claudio, san Nicolás, san Agustín, san Roque, santa Reina y santa Elena, a las que puede añadirse una *Vida, Muerte y Pasión y Resurrección* de Cristo y una *Vida de las tres Marías,* que lleva una autorización de 1602 y repite 75 grabados en madera empleados en los libros de horas publicados en Troyes en el siglo XVI por los Lecoq. A diferencia de las novelas de caballería, que superan las cien y a veces las doscientas páginas y son en su mayoría de formato in-quarto, las vidas de santos son pequeños libritos generalmente impresos en un solo cuaderno in-octavo. Por último, la nueva fórmula de edición inventada por Nicolas Oudot le permite dar amplia circulación a textos de la literatura culta, por ejemplo media

[23] Sobre los Oudot, véase. L. Morin, «Les Oudot imprimeurs et libraires à Troyes, à Paris, à Sens et à Tours», *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire,* 1901, págs. 66-77, 138-145, 182-194.

[24] A. Morin, *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes (Almanachs exclus),* Ginebra, Droz, 1974.

docena de tragedias francesas cuyos temas están emparentados con las novelas de caballería. Salvo estos tres dominios, el resto apenas cuenta con algunos textos de edificación religiosa, un Nuevo Testamento, una guía de los caminos del reino de Francia, dos ediciones de *Melusina,* una edición de la *Vie généreuse des mercelots, bons compagnons et boesmiens [Vida generosa de los pequeños merceros, buenos compañeros y zíngaros],* novela picaresca de poca monta.

Es, por tanto, evidente que desde sus inicios la *Bibliothèque bleue* es, ante todo, una fórmula editorial susceptible de difundir textos de naturaleza muy diferente. Nicolas Oudot imprime en esa forma tres grandes tipos de textos: por un lado, novelas medievales, descartadas de la cultura de las elites en el siglo XVI, y por consiguiente abandonadas por la edición «ordinaria»; por otro, textos que pertenecen al fondo tradicional de la literatura hagiográfica; y, por último, ciertos títulos de la literatura culta que encuentran en los libritos troyanos su «edición de bolsillo». Su hijo Nicolas II, nacido de su segundo matrimonio con Guillemette Journée, prosigue esa misma actividad —torciéndola, sin embargo—, primero en las señas del «Santo Espíritu calle del Temple», luego, después de 1649, en las señas paternas del «Capón de Oro coronado». Nicolas II consagra, en efecto, una parte de las 42 ediciones que imprime entre 1645 y 1679 a los mismos géneros de textos que su padre: las novelas de caballería (con una edición del Galieno restaurado y los dos libros de Huón de Burdeos), la literatura hagiográfica y devota (con una vida de san Juliano, una *Grande Dance macabre des hommes et des femmes [Gran Danza macabra de hombres y mujeres]* y, en 1679, la *Grand Bible des Noels tant vieils que nouveaux [Gran Biblia de Navidades tanto viejas como nuevas],* los textos literarios (con una edición de *Polyeucte [Poliuto]* y una de la *Sophonisbe [Sofonisba]* de Mairet y la traducción francesa del *Buscón* de Quevedo). No obstante, lo esencial de su actividad consiste en editar, en la forma experimentada por Nicolas I, textos que éste había descuidado. En primera línea, los libros de instrucción y de aprendizaje (17 ediciones): *La Civilité puérile et honnête pour l'éducation des enfants [La civilidad pueril y honesta para la educación de los niños],* modelos de conversación (el *Cabinet de l'éloquence française [Gabinete de la elocuencia francesa]* o las *Fleurs de bien dire [Flores de bien decir],* los libros de técnicas ordinarias (el *Cuisinier français [Cocinero francés]* de La Varenne o el *Maréchal expert [Mariscal experto]),* recetas médicas *(Le Médecin charitable enseignant la manière de faire et préparer en sa maison*

avec facilité et peu de frais les remèdes propres à toutes maladies [El Médico caritativo que enseña la manera de hacer y preparar en casa con facilidad y poco gasto los remedios propios para todas las enfermedades] o el *Opérateur des pauvres, ou la Fleur d'opération nécessaire aux pauvres pour conserver leur santé et soy guérir à peu de frais [Operador de los pobres, o la Flor de operación necesaria a los pobres para conservar su salud y curarse a sí mismos con poco gasto])*, y finalmente recopilaciones de astrología (*Le palais des curieux où l'algèbre et le sort donnent la décision des questions les plus douteuses et où les songes et les visions nocturnes sont expliquées selon la doctrine des Anciens, [El Palacio de los curiosos donde el álgebra y el destino resuelven las cuestiones más dudosas y donde los sueños y las visiones nocturnas son explicadas según la doctrina de los Antiguos]. Le Miroir d'astrologie naturelle [El Espejo de astrología natural]* o *Pronostications generalles [Pronósticos generales]* de Commelet, de la que publica cinco ediciones sucesivas y diferentes). Por otro lado, Nicolas II Oudot ofrece amplia acogida a lo burlesco que caracteriza esa parte media del siglo XVII, y edita por ejemplo las *Fantaisies de Bruscambille [Fantasías de Bruscambille]*, las *Œuvres burlesques [Obras burlescas]* de Scarron y su continuación, o *Tracas de Paris en vers burlesques [Molestias de París en versos burlescos]*. Por último, introduce en el catálogo de la *Bibliothèque bleue*, pero tímidamente todavía, la literatura devota de la reforma católica publicando *Les Sept Trompettes spirituelles pour resveiller les pécheurs et pour les induire à faire pénitence [Las Siete Trompetas espirituales para despertar a los pecadores y para inducirles a hacer penitencia]*, del recoleto Barthélemy Solutive. A la segunda generación, la fórmula de los Oudot, aunque conserva los mismos caracteres en cuanto a las formas de edición, abre el abanico de textos de los que se apodera, difundiendo a bajo precio la literatura de moda, las guías de la nueva espiritualidad y los libritos de lo cotidiano que enseñan saberes y manualidades. En setenta años se constituyó así el repertorio fundamental de géneros del que bebieron durante dos siglos los editores troyanos.

En los dos primeros tercios del siglo XVII Nicolas Oudot y su hijo no son los únicos impresores troyanos que editan librillos *bleus*. Varios colegas suyos utilizan la fórmula, en primer lugar sus propios parientes. Jean Oudot el Viejo y su hijo Jean Oudot el Joven imprimen también algunos textos: se ha dicho que dos *canards* y una *Histoire de France avec les figures des rois [Historia de Francia con las figuras de los reyes]* por lo que se refiere al primero, y una *Exposition des Évan-*

giles [Exposición de los Evangelios], L'Histoire de Valentin et Orson [La Historia de Valentin y Orson] y *Prédictions et Pronostications generalles pour dix-neuf ans [Predicciones y Pronósticos generales para diecinueve años]* de Pierre Delarivey por lo que se refiere al segundo. En enero de 1623, otro impresor troyano, Claude Briden, le vendió «historias en madera, cobre, plomo y otras que sirven para imprimir las novelas», a cambio de que Jean Oudot le pague cien libras en Pascua e imprima las novelas que le pedirá Briden por el equivalente, en trabajo, de una suma de ciento cincuenta libras. Otro Oudot, Jacques, instalado también en la calle Notre-Dame, publica dos colecciones de predicciones, atribuidas a Jean Petit, las *Prédictions generalles pour l'an MDCXLII [Predicciones generales para el año MDCXLII]* y las *Prestations perpétulles du nombre d'or ou cicle lunaire [Prestaciones perpetuas del número de oro o ciclo lunar]*, así como un folleto contra Mazarino, la *Conférence agréable de deux paysans de Saint-Ouen et Montmorency [Conversación agradable de dos campesinos de Saint-Ouen y Montmorency]* —prueba suplementaria de la plasticidad de la fórmula inventada por Nicolas Oudot. Al lado de los Oudot, tres impresores editan librillos baratos: Edme Briden, con dirección en «la calle Notre-Dame con la muestra del Nombre de Jesús» (5 ediciones), Yves Girardon (8 ediciones, que repiten en su mayoría textos ya editados) y Jacques Balduc (2 ediciones). Como se ve, ninguno de estos impresores compite seriamente con Nicolas Oudot y su hijo, que siguen manteniendo la primacía en la producción del libro barato. Sin embargo, esa producción sigue siendo modesta en relación a la importancia que adquirirá en los dos siglos siguientes. Acumuladas, las producciones de los dos Nicolas Oudot y de sus rivales dan un total de 116 ediciones, es decir, ni siquiera una décima parte de las 1.273 ediciones de la *Bibliothèque bleu* censadas por A. Morin[25]. En los setenta y cinco primeros años de su existencia —que se extenderá a dos siglos y medio—, la fórmula troyana constituye progresivamente el abanico de los tipos de texto que es susceptible de difundir, pero todavía no multiplica las ediciones de esos textos como lo hará más tarde.

Esta constatación podría sin duda matizarse porque no tiene en cuenta un sector de la producción troyana que parece muy denso en los tres primeros cuartos del siglo XVII: el de los almanaques. Desde

[25] El catálogo de A. Morin comprende 1226 números. El total de 1273 ediciones se obtiene restando los números libres o suprimidos y añadiendo los números *bis* y *ter* del catálogo y de su suplemento.

principio de siglo, son muchos los impresores que en Troyes firman contratos con autores de almanaques, mientras que Nicolas Oudot, dedicado a las novelas de caballería, no se interesa por esa producción. Louis Morin ha citado varios de esos contratos, que prevén las obligaciones de ambas partes: para el autor, la entrega del texto del almanaque todos los años, durante seis, ocho o diez años, y la obtención del permiso de las autoridades eclesiásticas y civiles; para el impresor, el pago anual de una suma de dinero a la que puede unirse cierto número de ejemplares del almanaque, y a veces la obligación de insertar en la obra un retrato grabado del astrólogo. Esos son los acuerdos que firman en 1616 Jean Berthier y Pierre Varlet, «maestro escritor jurado de Troyes, profesor de matemáticas, geometría y aritmética», en 1618 Pierre Sourdet y Louis de La Callère, «astrólogo de Champaña», en 1620 Jean Oudot el Viejo y Pierre Patris llamado Pierre Delarivey [26]. Desarrollada de forma paralela a la de los librillos *bleus*, la producción de los almanaques suscita dos tipos de conflictos: en primer lugar entre troyanos —por eso, por ejemplo, en 1623 Claude Briden y Jean Oudot firman un acuerdo sobre la impresión y la distribución de sus almanaques—, en segundo lugar con los competidores de otras ciudades —en 1635, el mismo Claude Briden entra en conflicto con un impresor de Autun, Blaise Simonnot, que editaba sin su autorización el almanaque de Pierre Delarivey. También en este punto acuerdos notariales regulan o desactivan los posibles conflictos: así, en 1630 el mismo Briden vende por diez años a Louis Dumesgnil el derecho a imprimir y despachar el almanaque de Pierre Delarivey en la instancia del parlamento de Ruán, a razón de sesenta libras anuales, pagaderas en mercaderías de librería.

Es, sin embargo, a mediados del siglo XVII cuando la producción de los almanaques troyanos conoce su apogeo [27]. Por un lado, varios impresores que no editan ningún libro de la *Bibliothèque bleu* los publican de forma regular, solos o asociados: así, Denis Clément, Jean Blanchard, Edme Adenet, Eustache y Denis Regnault, Edme Nicot Charbonnet o Gabriel Laudereau. Por otro lado, Nicolas II Oudot, que consagra una parte de sus ediciones *bleues* a la astrología y a los

[26] L. Morin, *Histoire corporative des artisans du livre à Troyes*, Troyes, 1900, pág. 244 y *ss.*.

[27] E. Socard, «Étude sur les almanachs et les calendriers de Troyes (1497-1881)», *Mémoires de la Société académique d'agriculture, de sciences, arts et belles-lettres du département de l'Aube*, 1881, págs. 217375.

pronósticos, multiplica los almanaques hasta su retiro en 1679. Ante todo publica en 1657 la primera edición «popular» del *Gran Calendrier et Compost des bergers [Gran Calendario y Compost de los pastores]*, ya publicado en el siglo XVI en Troyes (en 1510, 1529 y 1541), pero en ediciones que no prefiguran las de la *Bibliothèque bleue*. Por otro lado, Nicolas II Oudot añade todos los años nuevos almanaques a los que ya imprime, lo que le lleva a publicar trece diferentes en 1671, doce en 1672 y ocho todavía en 1673. Aún no está nítidamente aclarado el enredo de estas ediciones, pero parece seguro que hay ahí una producción considerable que exige la movilización de un número creciente de astrólogos, reales o ficticios, muertos o vivos, fieles o episódicos. A través de los títulos de los almanaques de Nicolas II Oudot puede descubrirse una veintena que trabajan en exclusiva para él o que comparte con otros editores. Al constituir una producción diferente de la de los librillos *bleus*, aunque sólo sea porque engloba un número muy superior de impresores, la fabricación de almanaques fue una de las bases más sólidas de la prosperidad de la librería troyana, al tiempo que difundía a través del reino el libro sin duda más propagado.

Una clientela ciudadana

Localizar los lectores y las lecturas de esos librillos impresos masivamente en Troyes, y luego en otras ciudades como Ruán, no es cosa fácil. Sin embargo, parece que podemos adelantar dos propuestas por lo menos. En primer lugar, en el primer siglo de su existencia, la *Bibliothèque bleue*, almanaques incluidos, parece llegar esencialmente a un público ciudadano. La venta por buhoneros de los librillos baratos de los Oudot y de sus émulos no debe inducirnos a error: en el siglo XVII, los testimonios sobre la venta ambulante de libros, en particular en las reglamentaciones reales, apuntan exclusivamente a una actividad urbana, que hay que vigilar y a veces restringir porque hace la competencia a los libreros y favorece la difusión de textos prohibidos[28]. El vendedor ambulante de libros es por lo tanto una figura urbana, que ofrece juntamente libros ocasionales y piezas oficiales, almanaques y librillos *bleus*, panfletos y gacetas. Tenemos como

[28] Cf. R. Chartier, «Pamphlets et gazettes», en *Histoire de l'édition française*, bajo la dirección de H.-J. Martin y R. Chartier, t. I, «Le Livre conquérant. Du Moyen Age au milieu du XVIIe siècle», París, Promodis, 1982, págs. 402-425.

prueba un texto y un cuadro. El texto es de 1660 y describe, para estigmatizarlo, el fardo de los vendedores «que llevan aquí y allá almanaques, librillos de abecedario, la Gaceta ordinaria y extraordinaria, leyendas y novelitas de Melusina, de Maugis, de los cuatro hijos Aymond, de Geoffroy Gran Diente, de Valentin y de Ourson, pasatiempos, canciones mundanas, sucias y viles, dictadas por el espíritu inmundo, vodeviles, villanescas, aires de corte, canciones de taberna»[29]. Es decir, un material heterogéneo cuyos contenidos revelan formas y expectativas culturales muy diversas, pero constituido por piezas impresas de pequeño formato y breve volumen, encuadernadas de forma sencilla y de poco precio. La misma constatación puede hacerse con un cuadro de principios del siglo XVII, que pinta a un buhonero vendiendo el *Almanach pour l'an 1622 P. Delarivey, jeune troyen astologue, [Almanaque para el año 1622 P. Delarivey, joven troyano astrólogo], Le siège de La Rochelle année 1623. En Rouen [El sitio de La Rochela año 1623. En Ruán],* un *Edict du Roy pour les monnoyes [Edicto del rey para las monedas],* un *Advis Donné pour la Réformation des Pretzs. Normandie année 1623 [Aviso Dado para la Reforma de los Préstamos. Normandía año 1623], La Prinse de Clérac par Monseigneur le duc Delbœuf [La Toma de Clérac por Monseñor el duque Delbœuf], La Fuite du Compte Mansefeld et de Lévesque Dalbestrad en Hollande. Anné 1623 [La Fuga del Conde Mansefeld y de Lévesque Dalbestrad a Holanda. Año 1623]* y, al alcance del sombrero, *La Réception du prince de Galle en Espaigne. Année 1623 [La Recepción del príncipe de Gales en España. Año 1623]*[30]. También en este caso tenemos una mercadería en la que se mezclan libros ocasionales, una pieza oficial y un almanaque. Nada indica con absoluta certeza, a buen seguro, que ese texto y esa imagen saquen a escena a vendedores ambulantes urbanos, pero la ausencia de testimonios contemporáneos de una venta ambulante rural del libro, lo mismo que el contenido de los fardos que contienen textos cuya lectura, según sabemos, es urbana (por ejemplo, los libros ocasionales o la Gaceta) permiten suponerlo con verosimilitud. No será hasta el siglo xviii cuando la venta ambulante salga fuera de las ciudades, llevando a los burgos y poblaciones sin librería los librillos *bleus*

[29] D. Martin, *Parlement nouveau...,* Estrasburgo, 1660, citado par J.-L. Marais, *art. citado,* pág. 70.

[30] *Le Colporteur,* escuela francesa, siglo XVII, Museo del Louvre, en depósito en el Museo de artes y tradiciones populares.

—pero también los libros prohibidos y aquellos que normalmente se vendían en las tiendas urbanas.

Otro indicio de una difusión ciudadana del material impreso por los impresores troyanos: los acuerdos firmados entre ellos y un librero de la capital. Nicolas I Oudot es el primero que experimenta una fórmula de ese tipo con el librero parisién Jean Promé. En 1627 imprime un *Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jésus-Christ [Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo],* con una reedición en 1635, de la que A. Morin ha encontrado un ejemplar que lleva, pegado encima del título primitivo, un título grabado cuya dirección es: «En Troyes, y se venden en París, En la tienda de Jean Promé, calle Frémentel, El Cestillo, 1628» [31] . En 1670 es Nicolas II Oudot quien pone en uno de sus almanaques, *L'Almanach pour l'an de grâce mil six cens soixante dix [...] par le sieur Chevry, Parisien, ingénieur du roy et mathématicien ordinaire des pages de Monseigneur le duc d'Orléans [Almanaque para el año de gracia de mil seiscientos setenta [...] por el señor Chevry, Parisién, ingeniero del Rey y matemático ordinario de los pajes de Monseñor el duque de Orléans],* su despacho en la capital: «En Troyes, y se vende en París en la tienda de Nicolas Oudot» (se trata de uno de los hijos de Nicolas II, instalado en París en 1664, donde se casa con una hija de la viuda Promé) [32]. En el último tercio del siglo XVII, los libreros Antoine Raffle y Jean Musier hicieron el comercio de los librillos troyanos a gran escala, pero es evidente que, desde los orígenes de la *Bibliothèque bleue*, sus impresores consideraron esencial el mercado parisién, conquistado a un tiempo por los libreros asociados y los vendedores ambulantes urbanos. Suponía reanudar las prácticas de los editores parisienses y lioneses, que en el siglo XVI, con Nicolas Oudot, habían orientado toda una parte de su actividad hacia la impresión y la venta de ediciones baratas cuyos títulos alimentarán, como contrapartida, el fondo troyano. Entre estos predecesores de los Oudot, los más importantes son, sin duda, en París los Trepperel, Jean Janot y los Bonfons; en Lyon, los Chaussard y Claude Nourry, el editor de Rabelais, y, sobre todo, Benoît Rigaud [33].

---

[31] L. Morin, *opus. cit.*, nos. 822 y 823.

[32] E. Socard, *art. citado*, págs. 280-281.

[33] H.-J. Martin, *art. citado*, págs. 232 y 244, y J.-P. Oddos, «Simples notes sur les origines de la Bibliothèque bleue», en *La «Bibliothèque bleue» nel Seicento o della letteratura per il popolo*, Bari, Adriatica, y París, Nizet, 1981, págs. 159-168.

Lecturas compartidas

Difundida sobre todo en la ciudad, la literatura *bleue* no es leída exclusivamente, sin duda, por la gente humilde urbana. Es ésa la segunda constatación que podemos aventurar por lo que se refiere a su difusión antes del siglo XVIII. Parece seguro por lo que concierne al almanaque, lectura compartida por toda una sociedad, como atestiguan las colecciones conservadas, los diarios manuscritos y las notaciones literarias, como la *Histoire comique de Francion [Historia cómica de Franción],* las *Caquets de l'accouchée, [Charlas de la parida],* de *La Fortune des gens de qualité [La Fortuna de las gentes de calidad]* de J. de Caillières o del teatro de Molière [34]. Por su economía misma, el almanaque podía suscitar ese tipo de lectura plural, dando a leer un texto a quienes saben y signos o imágenes a descifrar a quienes no saben, informando a unos sobre el calendario de las justicias y de las ferias, a otros sobre el tiempo que ha de hacer, diciendo, en su doble lenguaje de la figura y del escrito, predicciones y horóscopos, preceptos y consejos [35]. Libro de uso, y de usos múltiples, imbricando como ningún otro los signos y el texto, el almanaque parece el libro por excelencia de una sociedad todavía desigualmente familiarizada con el escrito donde, sin duda, existe una multiplicidad de relaciones con el impreso, de la lectura cursiva al desciframiento balbuciente. La constatación vale, indudablemente, para los librillos *bleus* —en menor medida, sin embargo, dado que aquí el texto sólo va acompañado generalmente de escasas imágenes [36]. Los pocos indicios recogidos sobre su lectura en el siglo XVII autorizan tal vez una hipótesis doble: por un lado, manifiestan su presencia en una sociedad de lectores que no es ni el vulgo humilde urbano ni la clientela del libro culto, sino un mundo de semiletrados, pequeños nobles, burgueses de las ciudades, comerciantes en activo o retirados que saborean los textos viejos, divertidos o prácticos que constituyen una buena parte del fondo troyano; por otro lado sugieren que, en el mundo de los oficios urbanos, estos libros podían conocer el mismo uso colectivo

[34] J.-L. Marais, *art. citado*, págs. 83-84, y H.-J. Martin, *Livre, Pouvoir et Société..., op. cit.*, t. I, pág. 538.

[35] G. Bollème, *Les Almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles Essai d'histoire sociale*, París-La Haya, Mouton, 1969.

[36] G. Bollème, *La Bibliothèque bleue. Littérature populaire en France du XVIIe au XVIIIe siècle*, París, Julliard, «Archives», 1971, y *La Bible bleue. Anthologie d'une littérature «populaire»*, París, Flammarion, 1975.

que otros textos, leídos en la comunidad del taller o de la cofradía jovial. Tal es, sin duda, el primer público de la *Bibliothèque bleue* antes de que el desarrollo de la venta ambulante rural, el aumento de la alfabetización y el desdén de los notables hagan de ella una lectura más propia de las clases populares.

Estrategias editoriales y cesuras culturales

En la historia de la edición y de la lectura en Francia, los años 1530-1600 marcan una etapa decisiva. En efecto, es en este siglo ampliamente troceado, en el que el analfabetismo sigue siendo muy alto, incluso en las ciudades que, sin embargo van muy por delante de los campos circundantes y donde la propiedad individual del libro sigue siendo privilegio exclusivo de las elites, cuando se constituye un mercado «popular» del impreso. Fue preparado, sin duda, por la circulación de todo un material que, desde los librillos xilográficos, reúne imagen y texto, familiarizando así el escrito a quienes no saben leerlo. Esta relación nueva con el impreso no está separada de las relaciones anudadas en el seno de la sociabilidad popular, ya sea laboriosa, religiosa o festiva. Lejos de suponer, al menos en un primer momento, un repliegue sobre el fuero íntimo, la circulación de los textos impresos se apoya fuertemente en los lazos comunitarios tejidos por el pueblo de las ciudades. Pero, por otro lado, esta recepción popular del impreso no crea una literatura específica, sino que hace que los más humildes manipulen textos que son también lectura de los notables, más o menos pequeños, bien los almanaques, bien los *canards*, bien los librillos *bleus*. En el siglo XVI en París y Lyon, en el siglo XVII en Troyes, hay impresores que consagran la mayor parte de su actividad a editar estos libros que cuestan poco pero que tienen numerosos compradores. Así crean o refuerzan diferencias culturales hasta entonces poco sensibles o menos sensibles. La primera distingue las ciudades de los campos. Mientras que en éstos la cultura tradicional otorga poco espacio al impreso, raramente poseído y raramente manejado, en las ciudades la aculturación con el impreso es casi cotidiana, porque el libro está presente, porque los muros soportan imágenes y carteles, porque es frecuente el recurso al escrito. A uno y otro lado de las murallas ciudadanas, los universos culturales se vuelven más contrastados, lo cual cimenta el desprecio de los unos y la hostilidad de los otros. En un mundo de la oralidad y de la ges-

tualidad, las ciudades se convierten en los islotes de una cultura distinta, escrituraria y tipográfica, de la que participa poco o mucho, directa o indirectamente, toda la población urbana. Y con la vara de esta cultura nueva, apoyada en el más reciente de los soportes de la comunicación, se medirán desde entonces todos los demás, que de este modo quedan desvalorizados, rechazados, negados.

A esta primera diferencia, la difusión «popular» del impreso y del libro añade otra. En efecto, las nuevas formas editoriales que producen los libritos baratos no se apoderan de la misma manera de todos los textos. En lo esencial, contribuyen a distribuir textos que no pertenecen o han dejado de pertenecer a la cultura impresa de las elites. Es así como los textos medievales y aquellos de una piedad antigua encuentran su difusión máxima en una época en que son dejados de lado por las lecturas cultas, de la misma forma que los libros que descifran el universo y el futuro, o aquellos que dan las recetas para vivir mejor se multiplican en el momento mismo en que los notables empiezan a despreciarlos. En filigrana se dibuja, por tanto, una oposición, que será duradera, entre dos corpus de libros, los que nutren los pensamientos más ricos o más instruidos, y los destinados a alimentar las curiosidades del pueblo. Incluso si en el siglo XVII estos dos conjuntos no tienen dos públicos radicalmente diferentes porque son, como se ha dicho, numerosas las lecturas compartidas, no deja de ser menos cierto que definen dos materiales que los impresores editan apuntando a unas clientelas, unas circulaciones y unos usos que no son los mismos. Y es en el aspecto material del libro donde se inscriben estas intenciones contrastadas: objeto noble, cuidado, encuadernado, preservado de un lado; objeto efímero y grosero del otro. Por su forma y por su texto, el libro se convierte en signo de distinción y en portador de una identidad cultural. Molière es un buen ejemplo de esta sociología *avant la lettre* que caracteriza a cada medio por los libros que maneja, y para él la presencia del libro *bleu* o del almanaque basta para designar un horizonte cultural, que no es ni el del pueblo ni el de los cultos. El impreso «popular» tiene por tanto una significación compleja: por un lado supone recuperación, para uso de un público nuevo y bajo, de una nueva forma de textos que pertenecen en pie de igualdad a la cultura de las elites antes de caer en desgracia, pero, por otro lado, contribuye a «desclasar» los libros que propone, que, de este modo, a ojos de los cultos se convierten en lecturas indignas de ellos puesto que son propias del vulgo. Las estrategias editoriales engendran,

pues, de manera desconocida, no una ampliación progresiva *del* público del libro, sino la constitución de sistemas de apreciación que clasifican culturalmente los productos de la imprenta, y, por consiguiente, fragmentan el mercado entre unas clientelas supuestamente específicas y esbozan fronteras culturales inéditas.

Capítulo 5
LAS PRACTICAS URBANAS DEL IMPRESO, 1660-1780

Una vez escrito y salido de las prensas, el libro, sea el que sea, es susceptible de una multitud de usos. Está hecho para ser leído, desde luego, pero las modalidades del leer son múltiples, diferentes según las épocas, los lugares, los medios. Durante demasiado tiempo, una necesaria sociología de la desigual repartición del libro ha enmascarado esa pluralidad del libro y ha hecho olvidar que el impreso siempre queda cogido en una red de prácticas culturales y sociales que le dan sentido. La lectura no es una invariante histórica —ni siquiera en sus modalidades más físicas—, sino un gesto, individual o colectivo, que depende de las formas de sociabilidad, de las representaciones del saber o del ocio, de las concepciones de la individualidad.

De esta forma, entre mediados del siglo XVII y el final del Antiguo Régimen, en las ciudades francesas se definen varios estilos de lecturas, diversas prácticas del impreso. Para captarlas, una precaución y una intención directriz. Primero la precaución: consiste en no olvidar que la producción impresa no se reduce, ni mucho menos, a la edición de libros. El hecho es importante para los impresos que a menudo viven de los trabajos de la ciudad más que de la impresión de obras. Lo es para los lectores, sobre todo para los más humildes (pero

no sólo para ellos, para quienes leer no es forzosamente leer un libro, sino descifrar, cada uno a su manera, todos los materiales impresos, religiosos o profanos, poseídos en propiedad o pegados y distribuidos por la ciudad, que circulan en grandísimo número). La intención directriz: trata de caracterizar las prácticas de lectura a partir de una tensión central entre fuero privado y espacios colectivos. En efecto, la circulación del impreso se ha entendido durante demasiado tiempo como su apropiación privada, identificable mediante el estudio de las colecciones particulares. Ahora bien, entre los siglos XVI y XVII, el posible acceso al libro no se limita a la compra y a la propiedad individuales, puesto que en estos dos siglos, precisamente, se multiplican las instituciones que, de la biblioteca pública al gabinete de lectura permiten un uso colectivo. De ahí un necesario díptico que reconoce en primer lugar, la geografía privada del libro, las diferentes tradiciones de lectura, los gestos de la conservación, y que en segundo lugar hace inventario de las formas de Antiguo Régimen de la lectura pública.

Pero la tensión entre lo privado y lo público —entendido aquí como el conjunto de espacios o de prácticas distintas de las de la intimidad individual— cruza también las prácticas de lectura mismas a través de las representaciones literarias o iconográficas, se afirma la oposición entre dos estilos de lectura, el uno propio del fuero privado, el otro articulado sobre la sociabilidad de la familia, de la compañía culta o de la calle. Es, por tanto, a la pertinencia de tal reparto, que implícitamente aboga por la especificidad de las lecturas urbanas frente a las de los campos, a la que hay que interrogar, sin olvidar que la cultura del pueblo, incluso por lo que se refiere a la frecuentación del impreso, no siempre es pública, y que, tardíamente, entre los dominantes, la lectura sigue siendo ejercicio de sociedad, colectivo y abierto.

La posesión privada del libro

El estudio en serie de los inventarios tras fallecimiento ha hecho posible una primera visión de la sociedad de lectores urbanos entre 1660 y 1780. La fuente, sin embargo, exige precauciones: en modo alguno obligatorio, el inventario tras fallecimiento sólo es hecho por una parte de la población, y la descripción de los libros poseídos es a menudo muy incompleta, centrándose en las obras de precio, pero

estimando por lotes o paquetes los de escaso valor. Además, la significación del libro poseído sigue siendo incierta: ¿es lectura personal o herencia conservada, instrumento de trabajo u objeto nunca abierto, compañero de intimidad o atributo de la apariencia social? La sequedad de la escritura notarial apenas permite precisarlo. Por último, es evidente que todos los libros leídos no son libros poseídos: son muchos, en efecto, en las ciudades del siglo XVIII los lugares de una posible lectura pública, desde el gabinete del librero a la biblioteca, y densa la circulación privada del libro, prestado o tomado en préstamo, leído en común en el salón o en la sociedad literaria. El inventario tras fallecimiento no podría decir, por tanto, todo; no obstante, por su masa autoriza un primer punto de referencia y permite esbozar comparaciones y evoluciones.

Primera cala: la de la presencia, dada por el porcentaje de inventarios tras fallecimiento que incluyen un libro por lo menos. En las ciudades del Oeste (Angers, Brest, Caen, Le Mans, Nantes, Quimper, Rennes, Ruán, Saint-Malo), es del 33,7% en el siglo XVIII [1]; en París, del 22,6% para el decenio 1750 [2]. La diferencia entre la provincia y París es por tanto clara, mayor aún si se compara la cifra parisién con la de las nueve ciudades del Oeste en 1757-1758: el 36,7%. ¿Cómo explicar que menos de la cuarta parte de los parisienses sean poseedores de libros en el momento mismo en que más de la tercera parte de los habitantes de las ciudades normandas, bretonas y ligerienses lo son? ¿Tenemos ahí la huella de una práctica notarial más negligente, que ignora los libros menos encopetados, de devoción o de utilidad, debido precisamente a su abundancia sin valor? ¿Hay que acusar a los hábitos desenvueltos de una población más familiar del libro y que, por tanto, apenas presta atención a su conservación o a su ordenación? ¿O bien debemos concluir que para la masa de los parisienses la cultura del impreso no es la del libro poseído, sino la del *canard* o la del librillo tirado enseguida, la del cartel y del anuncio descifrador en la calle, la del libro que se lleva encima? Como vemos, el magro

[1] J. Quéniart, *Culture et Sociétés urbaines dans la France de l'Ouest au XVIIIe siècle*, París, Klincksieck, 1978, pág. 158. El número total de inventarios estudiados es de 5.150 (repartidos entre cuatro períodos: 1697-1698, 1727-1728, 1757-1758, 1787-1788); 1.737 mencionan libros.

[2] M. Marion, *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du XVIII siècle (1750-1758)*, París, Bibliothèque Nationale, 1978. El número total de inventarios es de 3.708; 841 mencionan libros.

porcentaje de los propietarios de libros no debe llevarnos a concluir apresuradamente en un retraso parisién.

¿Progresa la presencia del libro en el transcurso del siglo XVIII? La respuesta es afirmativa de creer en el ejemplo de las ciudades del Oeste. Los inventarios tras fallecimiento que mencionan libros constituyen el 27,5% del total de los inventarios en 1695-1698, el 34,6% en 1727-1728, el 36,7% en 1757-1758, pero sólo el 34,6% en 1787-1788, es decir, exactamente el porcentaje alcanzado sesenta años antes[3]. Por lo tanto el crecimiento no deja de presentar rupturas ni es igual en todas partes. Mientras que en ciertos lugares prosigue durante todo el siglo (es lo que ocurre en Angers, Ruán o Saint-Malo), en otros los últimos decenios del Antiguo Régimen están marcados por retrocesos sensibles que hacen disminuir el porcentaje de conjunto; así en Rennes donde el porcentaje de los propietarios de libros retrocede un 10%; así en Caen, donde pierde el 9%. En Nantes y en Brest la proporción de los poseedores de obras desciende después del medio siglo. Las evoluciones demográficas, que transforman la estructura de la población de ciertas ciudades, la coyunturas económicas locales y los flujos de la alfabetización pueden dar cuenta de esas variaciones que atestiguan globalmente que el siglo XVIII no está marcado por una difusión continua de la cultura impresa, sino por avances y retrocesos, conquistas seguidas de estancamientos, una vez alcanzado un primer límite social de la presencia del libro.

Desigual según las ciudades o las época, la presencia del libro lo es también según las condiciones. Tomemos tres ejemplos, y en primer lugar la capital. Entre 1665 y 1702, en una muestra de doscientos inventarios, los artesanos, comerciantes y burgueses suponen el 16,5%, los oficiales y agentes de toga el 32,5%, y los gentilhombres y cortesanos un 26% —porcentaje que, desde luego, es muy distinto de su peso en la ciudad[4]. A mediados del siglo XVIII, el porcentaje de inventarios que mencionan libros varía mucho según las diferentes categorías sociales. En lo más alto, seis grupos donde más de un inventario de cada dos describe libros: los escritores y bibliotecarios (el 100%), los profesores (el 75%), los abogados (el 62%) el clero (el 62%), los oficiales del Parlamento (el 58%), los nobles de la Corte (el 53%). En el otro extremo de la escala, los grupos en que el

[3] Según J. Quéniart, *opus. cit.*, págs. 163-171.

[4] H.-J. Martin, *Livre, Pouvoirs et Société à au XVIIe siècle (1598-1701)*, Ginebra, Droz, 1969, t. II, pág. 927.

libro se encuentra en menos del 15% de los inventarios: los comerciantes (el 15%), los trabajadores y dependientes (el 14%), los maestros artesanos (el 12%), los hombres de los pequeños oficios (el 10%). Los criados (el 19%) y los burgueses de París (el 23%) están mejor [5]. Las diferencias pueden variar entre los diferentes grupos. Como prueba tenemos el caso de los criados y asalariados. Hacia 1700, los primeros van claramente por delante: según sus inventarios, el 30% poseen libros frente al 13% sólo de los trabajadores y ganapanes. Ochenta años más tarde, la diferencia ha disminuido considerablemente: el 40% de los criados tienen libros, pero también el 35% de los asalariados [6]. Al hilo del siglo el pueblo menudo parisién se ha familiarizado por tanto con el libro, vuelto menos raro y menos extraño.

El caso parisién permite también establecer dos reglas que apenas sufren dos excepciones: cuanto más elevada es la fortuna media de una categoría social, mayor es el porcentaje de sus miembros poseedores de libros: en el seno de una misma categoría, la proporción de los propietarios de libros crece con la elevación de los niveles de fortuna. Tenemos para ilustrar este último punto el caso de los comerciantes parisienses de mediados del siglo: por debajo de 8.000 libras, sólo el 5% poseen libros; por encima, el 28%. En otro nivel social y económico, entre los parlamentarios, la diferencia es semejante: por debajo de 30.000 libras de fortuna, el 42% posee una biblioteca; por encima, el 64% [7].

El estado y la fortuna determinan también el número de los libros poseídos. En la segunda mitad del siglo XVII, en la capital, el umbral de las cien obras raramente es alcanzado por los comerciantes o burgueses, mientras que es franqueado una vez de cada dos por las colecciones de los gentilhombres y constituye la norma de las bibliotecas de las gentes de toga [8]. En 1780, en el pueblo parisién de asalariados y criados, el número de obras indica con seguridad el bienestar o el apuro: los más acomodados, es decir, aquellos que tienen fortuna superiores a la media, poseen entre los criados dos veces más de libros,

[5] M. Marion, *opus cit.*, pág. *94*.

[6] D. Roche, *Le Peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIIIe siècle*, París, Aubier-Montaigne, 1981, pág. 217.

[7] Estos porcentajes están calculados según los datos suministrados por M. Marion, *opus. cit.*, págs. 76-79.

[8] H.-J. Martin, *opus. cit.*, t. II, pág. 927.

de media, que los otros (28 frente a 12), entre los asalariados tres veces más (24 frente a 6)[9].

Segundo ejemplo: Lyon en la segunda mitad del siglo XVIII. Las cesuras culturales son, en esa ciudad, nítidas, bien traducidas por la desigual presencia del libro: el 74% de los inventarios tras fallecimiento de los oficiales y los miembros de las profesiones liberales los mencionan, y el porcentaje es del 48% para los burgueses, de 44% para los nobles, del 42% para los comerciantes y negociantes, pero sólo del 21% para los obreros y artesanos. El tamaño contrastado de las colecciones duplica esa primera jerarquía: entre los más provistos, togados y profesiones liberales, la media del libros poseídos es de 160 obras: entre los más desprovistos, artesanos y obreros, de 16 —una relación de 1 al 10[10]. Entre las clases populares, el libro sigue siendo por tanto raro, incluso cuando progresa la alfabetización: en Lyón, en vísperas de la Revolución, el 74% de los obreros de la seda son capaces de firmar su contrato de matrimonio; en ese mismo caso está el 77% de los carpinteros, el 75% de los panaderos, el 60% de los zapateros[11]. En un tiempo en que el comercio, incluso el comercio menudo, se hace a crédito y en una ciudad en que los obreros de la seda trabajan a destajo, la adquisición de la lectura y de la escritura es necesaria, porque sólo ella permite la teneduría de un cuaderno de cuentas que puede presentarse al cliente o de un libro de hechuras comparable con el del comerciante. Pero, evidentemente, no implica la posesión frecuente del libro, como si éste marcase un segundo umbral cultural, infinitamente más restrictivo. Los inventarios parisienses de mediados del siglo XVIII confirman esta afirmación: en efecto, el 60% de los propietarios de material para escribir (escritorio, tintero, plumas) no poseen ningún libro[12].

Ultimo ejemplo: las ciudades del Oeste que permiten seguir las evoluciones seculares. La más espectacular, entre finales del siglo XVII y los años 50 del XVIII, es el incremento del porcentaje de inventarios que incluyen libros, y esto en todos los niveles de fortuna, pero sobre todo en los extremos del abanico económico. En los inventarios de

[9] D. Roche, *opus, cit.*, pág. 218.

[10] M. Garden, *Lyon et les Lyonnais au XVIII e siècle*, París, Les Belles Lettres, 1970, pág. 459 (a partir de un sondeo sobre 365 inventarios de los años 1750, 1760, 1770 et 1780).

[11] M. Garden, *opus. cit.*, págs. 311 y 351-352.

[12] M. Marion, *opus. cit.*, pág. 116.

menos de 500 libras, pasa del 10 al 25%, en los de 500 a 1.000 libras de menos del 30% a más del 40%, en los de 1.500 a 2.000 libras, del 30 al 55%, y en los de más de 2.000 libras del 50 al 75%. Los treinta últimos años del Antiguo Régimen señalan una parada en esa conquista del libro poseído en propiedad, porque, en todos los peldaños de fortuna, la proporción de inventarios que mencionan obras retrocede, y a veces mucho, como en el caso de las fortunas medias, entre 1.000 y 1.500 libras, donde cae del 50% al 32% [13]. Como el asiento está menos marcado en la parte inferior de la jerarquía, a finales de los años 80 las diferencias se hallan muy reducidas entre los más desposeídos y los que gozan de un bienestar medio. Traducida socialmente, tal evolución indica dos mutaciones. De un lado, la penetración del libro en los medios del artesanado y del comercio, bien según una progresión secular (el caso de los oficios de la madera), bien con un máximum en los años 50 y una recaída luego (el caso de los oficios del vestuario y de los comerciantes). De otro lado, el incremento del tamaño de las colecciones de los notables: entre finales del siglo XVII y los años 1780, el volumen de las bibliotecas de la burguesía pasa de la franja de 1 a 20 volúmenes a la franja de más de 300 volúmenes [14]. Es por tanto evidente que las colecciones cobran consistencia y que el número de textos ofrecidos a la lectura privada de los poseedores de bibliotecas se incremente al hilo del siglo —lo cual tal vez no deja de tener efecto sobre la modalidad de su lectura misma.

Las tradiciones de lectura

Entre 1660 y 1780, en las ciudades francesas aparecen, perduran o se modifican diferentes tradiciones de lectura que caracterizan a los diversos grupos socioculturales. La primera es la del clero urbano. Entre el clero de la capital y el de provincias, en el caso de las ciudades del Oeste, las diferencias son grandes. Atañen al tamaño de las colecciones, mucho mejor abastecidas en París, y sobre todo a la parte que en ellas ocupa el libro de religión. En la capital, si hacemos caso de cuarenta catálogos de ventas de bibliotecas de canónigos, abates o párrocos, la teología cuenta con el 38% entre 1706 y 1740, con

[13] J. Quéniart, *opus. cit.*, fig. 26.
[14] Ibíd, figs. 38, 29 y 34.

el 32,5% entre 1745 y 1760, con el 29% entre 1765 y 1790 [15]. En las ciudades del Oeste, entre 1697-1698 y 1787-1788, el retroceso es sensible, pero en un nivel completamente distinto, porque el libro religioso pasa del 80 al 65% [16]. Recordemos que en la producción del libro, tal como la revelan los permisos públicos, la teología se desmorona entre 1723 y 1727 y 1784-1788, retrocediendo del 34 al 8,5% [17].

Conservadoras, más todavía en provincias que en París, las bibliotecas eclesiásticas registran los progresos de la reforma católica y se homogeneizan en torno a algunos conjuntos mayores. Desde mediados del siglo XVII, la biblioteca del sencillo párroco se hace más pesada: a la Biblia, al catecismo del concilio de Trento de Carlos Borromeo, duplicado a menudo por catecismos franceses, se añade en efecto la necesaria posesión de comentarios y de homilías de los Padres sobre la Escritura —con santo Tomás y san Bernardo a la cabeza—, la de obras de teología moral, utilizadas para el ministerio (instrucción a los confesores, casos de conciencia, conferencias eclesiásticas), y por último con la de libros de espiritualidad (*Imitación de Cristo,* la *Guía de pecadores* de Luis de Granada, la *Introducción a la vida devota* de Francisco de Sales).

Este aumento y esta uniformización de las lecturas del clero urbano resultan claramente de un esfuerzo tenaz de las autoridades eclesiáticas: exigidas en los reglamentos de los seminarios, fuertemente recomendadas por los estatutos sinodales y las ordenanzas episcopales, la posesión y la lectura de cierto número de libros se vuelven una obligación que se impone a cada pastor [18]. De forma progresiva, las bibliotecas presbiteriales se adecuan a esas órdenes, adquiriendo las obras aconsejadas en los estatutos sinodales o buscando en las listas de libros propuestos, de acuerdo con las ordenanzas episcopales, por el impresor de la diócesis. Así, ese «Compendio de biblioteca para los eclesiáticos, que se encuentra en casa de Jacques Seneuze Impresor de Monseigneur, con el precio más justo», unido a los *Sta-*

[15] C. Thomassery, «Livre et culture cléricale à París. au XVIIe siècle: quarante bibliothèques d'ecclésiastiques parisiens», *Revue Française d'histoire du livre,* n.° 6, 1973, págs. 281-300.

[16] F. Furet, «La librairie du royaume de France au XVIIIe siècle», en *Livre et Société dans la France du XVIIIe siècle,* bajo la dirección de F. Furet, París.-La Haya, Mounton, 1965, t. I, págs. 3-32.

[18] D. Julia y D. Mckee, «Les confrères de Jean Meslier. Culture et spiritualité du clergé champenois au XVIIe siècle», *Revue d'histoire de l'eglise de France,* 1983, t. 69, 1983, págs. 61-86.

tuts, Ordonnances, Mandemens, Règlements et Lettres pastorales [Estatutos, Ordenanzas, Mandamientos, Reglamentos y Cartas pastorales] del obispo de Châlons-sur-Marne de 1693. El impresor propone a los clérigos de la diócesis «los libros propios para todos aquellos que aspiran al estado eclesiástico, o que están en el seminario mayor o menor, y vende también todos los libros propios para el servicio divino, tanto de uso romano como de la diócesis de Châlons». Su lista detalla 83 títulos, cuyos precios se escalonan entre los 10 *sous* de un *Curia clericalis* o los 15 *sous* de *La Pratique de la céremonie de la messe [La Práctica de la ceremonia de la misa]* y las 39 libras exigidas por los trece volúmenes del *Missionnaire apostolique* [Misionero apostólico]. Pero el 15% de los títulos cuestan menos de 2 libras (y entre ellos el *Catéchisme du concile [Catecismo del concilio]*), y la mitad de las obras propuestas 8 libras o menos. Recomendaciones insistentes y precios accesibles explican sin duda la extensión de las bibliotecas clericales. Esta tiene un doble efecto: marca una fuerte diferencia entre las generaciones clericales, oponiendo a los clérigos formados después de 1660, en la edad de los seminarios, y a quienes les preceden; por otro lado, acerca a los clérigos de las ciudades y a los clérigos de los campos cuyas bibliotecas, modeladas por las listas tipo de los obispos, presentan grandes semejanzas.

Sin embargo, subsisten diferencias que distinguen en provincias las bibliotecas de los canónigos y de los párrocos y que marcan la originalidad del clero parisiense. Se deben ante todo a la parte otorgada a los libros que no son de religión. En las colecciones de la capital, la historia ocupa un espacio igual al de la teología: el 32,5% de los fondos entre 1706 y 1740, el 28% entre 1740 y 1760, el 31% entre 1765 y 1790. Y, signos de modernidad, la parte del latín retrocede al hilo del siglo, pasando del 47 al 25% de los títulos, al mismo tiempo que aumenta el número de las suscripciones a los diversos periódicos. En sus categorías superiores, el clero no constituye, por tanto, un islote cultural cerrado a toda innovación, sino que participa de una cultura que es también la de las restantes élites urbanas.

Identificar las lecturas del segundo orden no es cosa fácil [19]. En efecto, la lección de los inventarios tras fallecimiento presenta más in-

[19] Hay una primera síntesis en D. Roche, «Noblesse et culture dans la France du XVIIIe siècle: les lectures de la noblesse», in *Buch und Sammler. Private und öffentliche Bibliotheken im XVIII. Jahrhundert*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1979, págs. 9-27.

certidumbre aún que para los demás grupos sociales: la división de la vida noble entre el palacete urbano y la residencia rural, el legado de la biblioteca por testamento o su exclusión de la comunidad de bienes, el escaso valor de los libros en relación a otros bienes culturales, presentes en abundancia, explican fácilmente que la ausencia de libros en los inventarios nobiliarios no signifique forzosamente, ni mucho menos, su ausencia real. De ahí una necesaria prudencia ante los datos que indican la posesión aristocrática del libro. Estos muestran que una parte, a veces grande, de los nobles no posee biblioteca. El dato vale para las grandes ciudades: en París, a mediados del siglo, sólo 44% de los inventarios nobiliarios mencionan libros [20]; y en Lyón, en la segunda mitad del siglo, también el 44% [21]. También vale para las ciudades de menor importancia: en Bretaña, más de la mitad de los nobles parece no haber dispuesto nunca de una biblioteca digna de ese nombre [22], y en las ciudades del Oeste la parte de los inventarios nobiliarios con libros, más elevada que en cualquier otro lado, es del 78% a finales del siglo XVII, y del 79% en vísperas de la Revolución [23]. Incluso si la fuente infravalora la apropiación nobiliaria del libro, no deja de ser cierto que una parte importante del segundo orden no es propietaria de libros: la indigencia (relativa) de las viudas, de los hijos menores de familia, de la nobleza «pobre» lo explica sin duda, pero también un acceso fácil a las colecciones de los parientes, de los protectores, de las administraciones, que puede dispensar de la constitución de una biblioteca personal.

En el seno de la nobleza es muy fuerte el contraste entre las familias de toga, propietarios de oficios de justicia o de finanzas, y las familias de espada, investidas de cargos militares o simplemente tituladas. En las ciudades del Oeste, es grande la diferencia a finales del siglo XVII: el 45% de los inventarios de los escuderos y caballeros no hacen mención alguna de libros frente a menos del 5% en el caso de los grandes oficiales. La distancia se reduce al hilo del siglo XVIII, pero no se anula, siempre persiste una ventaja del 5 al 10% a favor de las gentes de leyes. El tamaño de las colecciones es otra señal de esa ventaja de los oficiales: para los nobles titulados, el mundo de los libros poseídos permanece estable entre un título y veinte en los tres

[20] M. Marion, *opus cit.*, pág. 94.

[21] M. Garden, *opus cit.*, pág. 459.

[22] J. Meyer, *La Noblesse bretonne au XVIIIe siècle*, París., SEVPEN 966, pág. 1166.

[23] J. Quéniart, *opus cit.*, pág. 226.

sondeos (1697-1698, 1727-1728, 1757-1758) mientras que evoluciona desde la franja de 20 a 100 en 1697-1698 a la de 100 a 300 en 1727-1728 y 1757-1758 para los oficiales. Y en vísperas de la Revolución, si la mitad de las bibliotecas de gentes de leyes tienen en ese momento más de 300 volúmenes, sólo la cuarta parte de las bibliotecas de nobles titulados cuentan con ese número [24].

El estudio del contenido de las bibliotecas nobiliarias lleva a dos constataciones: por un lado confirma la existencia de tradiciones culturales contrastadas en el seno de la aristocracia; por otro manifiesta los desplazamientos seculares de las lecturas del segundo orden. Tomadas globalmente, las de las nobleza de las ciudades del Oeste marcan tres evoluciones esenciales (cuadro 1). Y, ante todo, una progresión duradera por parte del libro de religión, extendida en toda la primera mitad del siglo XVIII, seguida de un fuerte retroceso en los treinta años que preceden a la Revolución. La cultura provinciana es, por tanto, tardíamente receptiva a la literatura de la reforma católica; luego se separa de forma brutal de las antiguas fidelidades religiosas. El abandono de los libros de la tradición (Padres de la Iglesia, derecho antiguo, historia de la Antigüedad, literatura griega y romana) es regular y sin remisión, significativo de la distancia progresivamente tomada respecto a la cultura completamente clásica del colegio. Por último, entre la nobleza, las cultura conquistadoras no son las ciencias y artes —cuya fuerte progresión caracteriza la producción del libro en su totalidad—, sino la literatura. Ésta adelanta tras el medio siglo a la historia, señal irrefutable del éxito de los géneros nuevos entre las elites de tradición.

CUADRO 1. *Las bibliotecas de la nobleza urbana del Oeste*

	1696-1697	1727-1728	1757-1758	1787-1788
Religión	17%	28% (21)	36% (24)	11%
Antigüedad	22%	17%	13%	6%
Literatura	15%	17%	24%	44% (30)
Historia	19%	18%	21%	22%

N.B. Los porcentajes entre paréntesis no tienen en cuenta ciertas bibliotecas particularmente especializadas que deforman el porcentaje de conjunto.

[24] Ibíd., fig. 34.

Pero, como atestigua el caso de París, estas últimas no son homogéneas (cuadro II [25]). Hay, no obstante, un punto en común: la parte de la historia, nacional sobre todo, en las lecturas. La categoría figura a la cabeza entre los duques y pares y los parlamentarios, y casi en términos de igualdad con la literatura entre los recaudadores de impuestos. Hay ahí una fuerte originalidad del medio nobiliario, porque la parte de la historia nunca supera el 20% de la producción del libro tal como la registran los permisos públicos de impresión. Incluso aunque la historia leída por unos y por otros no sea del todo la misma, no es menos cierto que ella da el fundamento de una cultura específica que arraiga en la lectura del pasado ambiciones y justificaciones aristocráticas.

CUADRO II. *Las bibliotecas de la nobleza parisiense en el siglo XVIII*

	Religión	Derecho	Historia	Literatura	Ciencias y artes
Sondeo general 1750-1789 (50 bibliotecas)	10%	4%	25%	49%	12%
Duques y pares 1700-1799	20%	3%	49%	19%	9%
Parlamentarios 1734-1795 (30 bibliotecas)	12%	18%	31%	24%	15%
Recaudadores 1751-1797 (18 bibliotecas)	6%	7%	30%	32%	25%

[25] De este modo se confrontan los datos aportados por D. Depraz, *Enquête sur les bibliothèques des nobles à Paris après 1750,* Memoria de doctorado, París; J.-P. Labatut, *Les Ducs et Pairs au XVIIe siècle,* París, Presses universitaires de France, 1972, pág. 232; F. Bluche, *Les Magistrats du Parlement de Paris au XVIIIe siècle,* París, Les Belles-Lettres, 1960, pág. 291; Y. Durand, *Les Fermiers généraux au XVIII e siècle,* París, Presses universitaires de France, 1971, págs. 562-563.

Más allá de este horizonte compartido, surgen las diferencias. Se deben, ante todo, a la actividad social de cada una de las noblezas: de ahí, la parte del derecho entre los jueces del Parlamento y la de las ciencias y artes, alimentadas por las obras consagradas a las finanzas, a los impuestos y al comercio entre los recaudadores de impuestos. Más encopetados, los duques y pares también son los más devotos —pero sus bibliotecas también son las más antiguas en los sondeos de que disponemos. En la segunda mitad del siglo, el despego religioso de magistrados y publicanos es fuerte, más acentuado todavía que el de las noblezas urbanas provinciales: entre los parlamentarios, el apartado de teología retrocede del 19% entre 1734 y 1765 al 12% entre 1766 y 1780 y el 6% entre 1781 y 1795. Finalmente, última diferencia, el peso de la literatura es máximo entre la elite más nueva, que ha llegado gracias a las finanzas, la de los recaudadores de impuestos, pero debe observarse que, mezcladas todas las condiciones, sigue siendo menos fuerte que en el conjunto de las noblezas parisienses.

Con desfases y diferencias, unas evoluciones semejantes parecen marcar sin embargo las lecturas de las noblezas urbanas, sean de París o de provincias, afirmando en todos lados un claro distanciamiento respecto al libro de religión, la primacía de la historia y de la literatura, la escasa acogida dada a las ciencias y artes. Incluso aunque entre la toga y la espada subsistan diferencias, parece borrada la discrepancia que, en el siglo XVII, a las ciencias y a los pensamientos nuevos[26] oponía una cultura de gentes de toga, apoyada en las autoridades, un humanismo de referencias, la primacía de la moral y la cultura de los gentilhombres, abierta a las modas literarias. A partir de un mantillo común, las diferencias reconocidas parecen vinculadas más a funciones distintas que a elecciones culturales verdaderamente contrastadas. De este modo se esboza un modelo nobiliario que reúne en una cultura común a elites aliadas por las uniones y acercadas por el estilo de vida.

Las dos burguesías, la del talento y la del negocio, no presentan una unificación tan nítida. A finales del siglo XVII, es grande el contraste entre los burgueses del saber (abogados, médicos y cirujanos, notarios, procuradores, ujieres y escribanos) y los comerciantes: en las ciudades del Oeste, cerca de los dos tercios de los primeros poseen libros, mientras que sólo los posee la cuarta

[26] H.-J. Martin, *opus cit.*, t. I, págs. 516-551.

parte de los segundos 27. A mediados del siglo, persiste en París esa diferencia: el 58% de los abogados, el 44% de los médicos, el 34% de los pequeños oficiales de justicia tienen libros, pero sólo el 16% de los maestros comerciantes los tienen 28. Y en Lyón, en la segunda mitad del siglo, el 74% de los inventarios tras fallecimiento de los miembros de las profesiones liberales y de los titulares de oficios mencionan una biblioteca, pero sólo el 24% para los comerciantes y negociantes. La biblioteca de los primeros contienen una media de 160 títulos, la de los segundos sólo 40[29].

El ejemplo del Oeste urbano atestigua claramente una triple evolución de las lecturas de la burguesía de talentos. Ante todo, la posesión del libro progresa fuertemente en su seno durante el segundo cuarto del siglo XVIII: en 1757-1758, el 85% de los inventarios del grupo menciona libros. Por tanto, mayor número de propietarios de libros, y también de colecciones mayores: en la primera mitad del siglo, las bibliotecas que contienen entre veinte y cien volúmenes se vuelven más numerosas, constituyendo el 40% del conjunto, entre 1760 y 1790 son las colecciones de más de cien títulos las que se afirman, los tienen más del 30% de las bibliotecas[30]. A esa ampliación hay que añadir una evolución temática muy clara: los libros profesionales, de derecho o de medicina, útiles para el oficio, siguen siendo dominantes durante todo el siglo, pero su asiento (del 65 al 50%), añadido al desmoronamiento del repertorio de la erudición antigua, que pasa de cerca de 30% a menos del 5% de las bibliotecas, deja espacio a curiosidades nuevas, que son de dos órdenes: históricas (la categoría conoce un fuerte impulso en el segundo tercio del siglo) y literarias, que abren las bibliotecas al libro de entretenimiento, con el teatro y la novela a la cabeza[31].

Las bibliotecas de negociantes, tanto en las ciudades del Oeste como en Lyón, se organizan en el siglo XVIII en torno a dos polos. El primero es de utilidad, reuniendo para el ejercicio del negocio libros de comercio, manuales de contabilidad, obras de derecho, diccionarios y almanaques, descripciones e itinerarios. El segundo es de evasión: llegados más tarde a la propiedad del libro, formando sus bi-

[27] J. Quéniart, *opus cit.*, págs. 266 y 286.
[28] M. Marion, *opus cit.*, pág. 94.
[29] M. Marion, *opus cit.*, pág. 95.
[30] J. Quéniart, *opus cit.*, fig. 38.
[31] Ibíd., fig. 43

bliotecas mientras los demás grupos ya están sólidamente dotados en ese punto, los comerciantes son también los más receptivos a las innovaciones. De ahí, el espacio concedido en sus colecciones, además de a los relatos de viajes (que también pueden servir al oficio), a la historia extranjera, a las novedades literarias, francesas o inglesas. Como los gentilhombres del siglo XVII, más abiertos a los textos modernos cuanto más novicios eran como lectores, los comerciantes del siglo XVIII hacen bibliotecas que rechazan las tradiciones devotas o humanistas. En el límite de las academias pero de lleno en las logias masónicas, afirman, tanto en su sociabilidad intelectual como en sus lecturas, una misma originalidad cultural, no vinculada a los valores clásicos de las aristocracias de la espada, de la toga o de la pluma [32].

Si seguimos los inventarios de sus bienes, artesanos y tenderos aparecen como lectores lamentables [33]. Entre ellos hay muchos que no tienen ningún libro, y numerosos también entre los poseedores del impreso los que no tienen más que una sola obra. En líneas muy generales, ese libro único es de piedad: en las ciudades del Oeste eso se produce en 1727-1728, donde esos libros solitarios son en diez casos una vida de santo, en nueve un libro de horas, en seis una Biblia, en dos una *Imitación de Cristo,* y todavía treinta años más tarde con doce ejemplares de horas, doce de una vida de santo, tres de una Biblia, uno de la *Imitación de Cristo,* una *Historia de los judíos,* una *Divinidad de Jesucristo.* En Lyón, después de 1750, el libro único es asimismo una vida de santo, encuadernada en badana y poco costosa. En las bibliotecas algo mejor provistas, la primacía de lo religioso sigue siendo fuerte. En Caen en 1757-1758, de 32 bibliotecas de artesanos conteniendo de dos a cinco títulos, 25 no poseen más que libros de devoción, y en Lyón ocurre los mismos en el 70% de las colecciones poseídas por los maestros de los oficios o los senderos.

Sin embargo, incluso ateniéndonos a la lección de inventarios más imperfectos sin duda todavía para las clases populares que para todas las demás, lo religioso no constituye la totalidad de la lectura popular. Con el siglo, las presencias inesperadas se multiplican. Tomemos el ejemplo de Ruán y de Caen. En 1727-1728, los títulos profanos

[32] D. Roche, «Négoce et culture dans la france du XVIIIe siècle», *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* 1978, págs. 375-395.

[33] Confrontamos aquí los datos proporcionados por J. Quéniart, *opus cit.,* págs. 289-290, 295-296, y 301; M. Garden, *opus cit.,* pág. 460, y D. Roche, *Le Peuple de Paris..,* opus cit., págs. 221-222.

vienen a codearse con biblias, horas y vidas de santos: así, las *Comptes faits* [*Cuentas hechas*] de Barrême y las Confesiones de [*san Agustín en casa de un sastre ruanés, un*] Cuisinier bourgeois [*Cocinero burgués*] en casa de un posadero de Caen, Esther en casa de un maestro curtidor [*y el Telémaco y Luciano en un especiero de la misma ciudad, la*] *Clelia* y Rabelais respectivamente en la de un sastre y en la de un obrero de la moneda de Ruán. Sesenta años más tarde, aunque los dos tercios de las bibliotecas no comprenden más que libros de devoción, deben subrayarse dos hechos. De un lado, una vez de cada dos el libro único es un libro profano, un libro de Barrême en casa de un antiguo recaudador de Caen, un *Mémorial alphabétique concernant les gabelles [Memorial alfabético sobre las gabelas],* una *Tarifa sobre los vinos* o el *Nuevo Mariscal Perfecto* poseídos respectivamente por un jornalero, un maestro vinagrero y un cochero de Ruán. De otro lado, aparecen por vez primera pequeñas bibliotecas mayoritariamente formadas por libros profanos: así un «comerciante» de Ruán posee el *Evangelio*, el *Médico del pobre* y un *Diccionario geográfico,* y la esposa separada de un maestro peluquero posee un libro de devoción, el *Art d'orner l'esprit [Arte de adomar el espíritu]* y un *Diccionario francés-alemán.* Tenemos pues ahí signos de una ampliación de las lecturas populares, que hallará confirmación al margen del tratamiento en serie de los inventarios tras fallecimiento.

Muebles y bibliotecas

Una vez poseído, el libro debe ser colocado. Siguiendo los inventarios tras fallecimiento parisienses las fórmulas son múltiples, de las más humildes a las más ostentosas. Entre los lectores más modestos, el libro no tiene lugar señalado: puede encontrarse en cualquier lugar de la casa, en la habitación única —que es la regla general—, en la cocina, cuando existe, o en las diversas y menudas dependencias (sobradillos, antecámaras, guardarropas). Colocado en cualquier sitio, con frecuencia se lleva sobre uno mismo como atestiguan las descripciones hechas tras el accidente que causó ciento treinta y dos muertos el miércoles 30 de mayo de 1770, día de la fiesta dada con motivo del matrimonio del Delfín y de María Antonieta. Aplastados y ahogados en el bullicio de la calle Royale, aquellos parisienses corrientes fueron identificados por sus allegados y se hizo el inventario de lo que llevaban encima. Entre los objetos familiares, algunos libros: Anne Ju-

lienne, de veinte años y trabajadora de una sastrería, llevaba un almanaque; Jacques Briet, reconocido por su aposentador, de sesenta años, tenía un libro de misa, y Marie Fournier, de sesenta años también, mujer de un aguador, llevaba encima «un viejo libro de piedad» [34].

Cuando el número de libros poseídos aumenta un poco, se vuelve necesario un mueble para ordenarlos. El más humilde es la mesita de libros, que con frecuencia es un pequeño aparador que puede cerrarse con llave y que frecuentemente acoge otros objetos, junto a los libros o en su lugar. Lo mismo acontece con los armarios-biblioteca, que a veces se encuentran incluso aunque su dueño no posea ningún libro. Cuando contienen libros, pueden enmontarse en cualquiera de las piezas del hogar: el dormitorio, pero también el gabinete de aseo, una antecámara, e incluso en la cocina o en la escalera [35]. Es lo que ocurre en Besançon en el siglo XVIII, donde claramente puede descubrirse una jerarquía de colocación. En su grada inferior, el armario de ropa, el cofre, la repisa (por ejemplo, en el caso de Jean Mignard, profesor de teología de la Universidad, donde en 1730 el notario encuentra «una repisa completamente llena de viejos libros antiguos y declarados de poca importancia»). Luego viene la mesita de libros, descrita en un inventario de 1747 de la siguiente forma: «Una pequeña mesita de dos puertas que se cierran con llave». Pero el mueble más frecuente es la pequeña biblioteca, llamada de forma distinta por los notarios: «aparador enrejado», «biblioteca con dos batientes enrejados», «aparador en forma de biblioteca», «armario de dos puertas», etc. Por regla general se trata de un pequeño mueble de nogal o de haya, dotado de dos puertas con rejas o con cristales, dividido por tablillas colocadas a diferentes alturas que permiten la ordenación de los libros por formatos —los in-folio abajo, los formatos pequeños arriba. Son raros los muebles de más importancia, como esa «biblioteca de ocho puertas enrejadas de latón», poseída en 1776 por Charles Le Vacher, cirujano del hospital militar [36].

Estos muebles de ordenamiento traducen diversas preocupacio-

[34] A. Farge, *Vivre dans la rue du XVIIIe siècle*, París, Gallimard-Julliard, «Archives», 1979, págs. 80-87, y *La Vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, París, Hachette, 1986, págs. 239-242.

[35] M. Marion, *opus cit.*, págs. 124-126.

[36] J. Grinewald, «L'emplacement des livres au XVIIIe siècle dans les bibliothèques privées de Besançon», en *Les Espaces du Livre, II, Les Bibliothèques*, París, Institut d'étude du livre, 1980 (mecan.) págs. 13-30.

nes. La primera es de conservación: el libro es un objeto precioso que hay que preservar. De ahí el recurso ordinario a un encuadernador (en París, en las bibliotecas del decenio 1750, sólo el 5% de los libros están simplemente encuadernados en rústica); de ahí también, el encerramiento de los libros —incluso los más modestos, como esos veintiocho in-12 e in-16 encuadernados en simple piel de vaca y puestos, sin embargo, bajo llave en un arca por la esposa de un noble parisiense, antiguo capitán de la remonta del rey [37]. Una segunda función de la biblioteca es decorativa y distintiva: entre los más acomodados, el mueble de ordenamiento debe probar el buen gusto, convenir al estado del dueño de los libros, mostrar sus obras, respetar el estilo de la moda. Tras las seducciones del estilo Luis XV y sus vitrinas de marquetería, a finales del siglo en toda Europa triunfa el estilo inglés al mismo tiempo que se diferencian las bibliotecas, con uns formas propias dadas a aquellas destinadas a las damas [38]. Ultima preocupación: la comodidad que entraña, a finales del siglo, la invención de muebles con rueda, que permiten desplazar con uno mismo, de una habitación a otra, los libros necesarios [39].

En las ciudades francesas del siglo XVIII, son raros finalmente los dueños de libros que alojan sus colecciones en una o varias habitaciones especialmente consagradas a la conservación y a la consulta de las obras. Tal costumbre es cosa sólo de los más ricos, propietarios de un palacete particular, o de los mayores coleccionistas de libros. En Lyón es el caso, por ejemplo, de la biblioteca de Pianelli de La Valette mencionado en los Almanaques de la Ciudad y en el *Dictionnaire* de Expilly. Gracias a su libro de cuentas se sabe que Laurent Pianelli de La Valette gasta cerca de 6.400 libras para compra de libros entre 1734 y 1740 —suma considerable porque, en 1725, la biblioteca entera de un lionés tesorero de Francia, J-F. Philibert, fue evaluada en 2.300 libras [40]. A veces la biblioteca es una habitación de la casa de campo y no de la residencia urbana: por ejemplo, un consejero de la Cour des Monnaies de Lyon, Antoine Trollier, ordenó dis-

[37] Ibíd., pág. 126, n. 175.

[38] *Lesewuth, Raubdruck und Bucherluxus. Das Buch in der Goethe-Zeit,* Goethes - Museums Düsseldorf, Anton-und-Katharina-Kippenberg-Stiftung, 1977, nos. 315 y 316.

[39] Ibíd, n.º 317.

[40] Sobre esta colección, cf. R. Chartier, «L'Académie de Lyon au XVIIIe siècle. Etude de sociologie culturelle», en *Nouvelles Etudes Lyonnaises,* Ginebra, Droz, 1969, págs. 206-209 y 212-214, y M. Garden, *opus cit.,* págs. 464-465.

poner en su castillo de Lissieu-en Lyonnais una sala especial, decorada con mapas y estampas, para guardar los 915 volúmenes de su colección [41].

En la capital tres motivos pueden llevar a conservar los libros en una o más piezas consagradas a esa sola función. La primera es la pasión por la colección, que alcanza su paroxismo en un bibliófilo como el marqués Paulmy d'Argenson, quien acumula varias decenas de los mejores libros en las setenta y dos habitaciones de su palacete —en la actualidad la Bibliotéque de l'Arsenal [42]. Segunda motivación: la apariencia social que hace de la biblioteca el lugar de una sociabilidad selecta. En el palacete de Aumont, en la calle du Cherche-Midi, la biblioteca comunica con el jardín mediante una puerta vidriera. En las paredes, tapices y retratos de familia; en su centro, un escritorio y algunos sillones. En otros casos, puede ser también salón de música o gabinete de antigüedades [43]. Por último, la biblioteca es frecuentemente gabinete de trabajo, para el abogado o el hombre de letras, el magistrado o el sabio [44]. Lugar de estudio, se convierte también en retiro íntimo, en espacio por excelencia del fuero privado, y encierra objetos estimados. El *Dictionnaire* de Furetière lo dice claramente en su definición del gabinete: «lugar retirado en las casas ordinarias, donde se estudia, donde se aparta uno del resto del mundo y donde se encierra lo que uno tiene de más precioso. El lugar que contiene una biblioteca se llama también un gabinete» [45]. El modelo dado por Montaigne, retirado en su «librería» («Intento hacer mío su dominio puro y sustraer este solo rincón a la comunidad tanto conyugal como filiar y civil», *Ensayos*, III, iii), atraviesa pues la Edad moderna, contradictoriamente a quien hace de la biblioteca un lugar de «escaparate» y de sociabilidad.

Entre las bibliotecas de prestigio, algunas, a imitación de los grandes establecimientos religiosos y universitarios, se adornan con ricos decorados: artesonados en la biblioteca de Massillon, instalada en

---

[41] M. Garden, *opus cit.*, pág. 462.

[42] A. Masson, *Le Décor des bibliothèques du Moyen Age à la Révolution*, Ginebra, Droz, 1972, pág. 139.

[43] M. Marion, «Les Livres chez les Parisiens dans la seconde moitié du XVIIIe siècle», en *Les Espaces du livre, opus cit.*, págs. 31-37.

[44] D. Roche, «L'intellectuel au travail», *Annales ESC*, 1982, págs. 465-480, en particular, págs. 474-476.

[45] Citado en el estudio de B. Beugnot, «L'ermitage parmi les livres: images de la bibliothèque classique», *Revue française d'histoire du livre*, n.º 24, 1979, págs. 687-707.

1729 en los aposentos privados del obispo de Clermont, en el primer piso del obispado; bustos de mármol, porcelanas chinas y tapices parisienses colocados encima de los aparadores de caoba, realzados con cobres dorados, de la biblioteca del cardenal de Rohan en Estraburgo en 1740; copias de antiguos y decoración alegórica en 1776 para la colección de Louis-Joseph Borely en su castillo de los alrededores de Marsella [46]. En esa misma época, los miembros de la familia real mandan disponer en Versalles bibliotecas íntimas, lugares de retiro y de meditación: así, en 1769, la biblioteca de Madame Sophie, tía de Luis XVI, con decoración de arabescos y de flores pintada sobre el estuco; en 1772 la de María Antonieta, todavía Delfina, en 1775 la del Rey, concebida por Gabriel y decorada por los hermanos Rousseau, dotada de paneles y relieves alegóricos [47].

Pero el posible acceso al libro no podría quedar más reducido en los siglos XVII y XVIII que en la actualidad a la sola posesión privada de una biblioteca. El libro leído no es siempre un libro poseído, ni mucho menos, y de los años 1660 a los años 1780, en el reino se multiplican las instituciones y las prácticas que facilitan la lectura de libros no poseídos en propiedad. Dejando a un lado las colecciones privadas, son esas instituciones y esas prácticas las que ahora debemos estudiar.

Préstamos y cesiones

Un primer uso, tan antiguo como el libro mismo, es el del préstamo. Se practica entre amigos: por ejemplo, en el primer tercio del siglo, entre Laurent Dugas, presidente de la Cour des Monnaies, Sénéchaussée et Présidial de Lyón y preboste de los comerciantes de la ciudad entre 1724 y 1729, y François Bottu de La Barmondière, señor de Saint-Fonds, teniente particular en el bailío de Beaujolais. Ambos son miembros de la Academia de Lyón, nacida en 1700, ambos son bibliófilos y mantienen estrecha correspondencia de 1711 a 1739 — fecha de la muerte de Bottu de Saint-Fonds [48]. El comercio del libro, en todos los sentidos de expresión, ocupa un gran espacio en sus car-

[46] A. Masson, *opus cit.*, págs. 132-142.

[47] Ibíd., págs. 130-131.

[48] *Correspondance littéraire et anecdotique entre Monsieur de Saint-Fonds et le Président Dugas,* publicada y anotada por W. Poidebard, Lyon, 1900.

tas. Compran libros raros y novedades, reciben obras como regalo y también las prestan y las toman prestadas. Bottu, que habita en Villefranche-sur-Saône se impacienta mucho por los envíos de Dugas: «He leído todas las piezas que me habéis enviado y os las agradezco. Os conjuto a que os acordéis siempre del pobre exilado en las obras nuevas que os participen; las conservaré poco tiempo y siempre quedaréis encantado de mi exactitud» (carta del 24 de marzo de 1716). Presiona a su amigo: «Compradme o prestadme el *Epicteto* de Mme. Dacier. Ambos partidos tomad el que creáis que más os conviene; pero decidíos pronto por uno de los dos, porque siento mucha curiosidad por leer el prefacio» (carta del 8 de marzo de 1716). Por otro lado Dugas no es el único que presta libros y manuscritos: el médico Falconnet también figura entre sus prestatarios. En una carta del 10 de enero de 1716, Bottu encarga a Dugas que «le asegure que su libro y su manuscrito no se han perdido [...] En cuanto al manuscrito con toda seguridad lo devolveré, y será lo antes que pueda. Por lo que se refiere al libro, si hay alguno más en París, le remitiré su coste; en caso contrario, le enviaré el suyo cuando me lo haya mandado a pedir una docena de veces todavía. ¡Vaya cosa, para un hombre que tiene quince mil volúmenes, un in-12!»

Pero en Lyón, bien dotada sin embargo de librerías, también circula el libro entre amigos y relaciones. Dugas recibe préstamos: «El señor abate Michel me ha prestado otros tres volúmenes de las *Nouvelles littéraires*» (8 de enero de 1718): «El libro del señor abate de La Charmoye merece ser leído. Fue el señor de Messimieux quien me lo prestó, hace ya algunos años; no sé por qué no lo he comprado» (1 de octubre de 1719). También él presta: «¿Conocéis *Pia Hilaria* del R. P. Angelini Gazoei? Son varias piececitas en versos yámbicos o *scazons*. Se lo había prestado a Bois Saint-Just para entretenerle, me he puesto a leerlo y me divierte» (2 de octubre de 1720). A veces, la cadena de los prestatarios tiene varios eslabones: «El señor Constant, el abogado, al que no había visto desde hacía un año, me envió últimamente un librito in-16, que, según me recalcó, había tomado en préstamo para que yo lo leyera, y del que me dijo que era extremadamente raro. Me ha parecido muy bueno y utilísimo y me gustaría poder encontrar uno para vos y para mí. Su título es *Méthode pour commencer les humanités greques et latines [Método para empezar las humanidades griegas y latinas]*, del señor Le Fèvre de Saumur. Como no es seguro que pueda encontrarlo y los avisos que da os serán de una utilidad acuciante, os haré un resumen de lo que me ha parecido singu-

lar» (carta de Dugas, 20 de febrero de 1722). En 1734, al recibir en préstamo de su hija el libro prestado a ésta por el abogado Brossette, Dugas puede leer las *Lettres philosophiques [Cartas filosóficas]* de Voltaire «antes de devolvérselas al señor Brossette» (cartas del 22 de diciembre de 1734 y del 1 de enero de 1735). Toda una parte de la circulación del libro escapa por tanto al mercado y a su corolario, la apropiación privada: lo mismo que en la Edad Media o en el siglo XVI, los libros se convierten en objeto de regalos apreciados, de préstamos buscados[49]. Y las redes de la amistad intelectual no son las únicas que realizan tales prácticas: la presencia de una decena de ejemplares de la misma obra en una biblioteca como la de Geoffroy, primer vicario de Saint-Merri, vendida en 1760, parece indicar, en efecto, un hábito de préstamos a los feligreses, hábito tal vez agudizado por una sensibilidad jansenista[50].

Las bibliotecas públicas

En el transcurso del siglo XVIII se abre con mayor amplitud que antes otra posibilidad para los lectores que no tienen libros en propiedad, o no tienen suficientes: las bibliotecas públicas. El *Nouveau Supplément à la France littéraire*, publicado en 1784, permite un primer censo, al final del Antiguo Régimen, de esas «bibliotecas públicas de diferentes corporaciones literarias, civiles, eclesiásticas, religiosas, etc. »[51]. La capital parece la mejor dotada, con dieciocho colecciones abiertas al público: la Bibliothèque du Roi, tres bibliotecas reunidas por coleccionistas privados (la Mazarino, la del palacete Soubise, la del marqués de Paulmy en el Arsenal), dos bibliotecas de corporaciones civiles (la de los abogados instalada en el arzobispado, la de la ciudad sita en la antigua casa profesa de los jesuitas, en la calle Saint-Antoine), cuatro bibliotecas de establecimientos de enseñanza (la de la universidad depositada en el colegio Louis-Le-Grand, la de la Sorbona, la de la facultad de medicina, la del Colegio de Navarra) y ocho bibliotecas religiosas, pertenecientes a abadías (Saint-Victor, Saint-Germain, Sainte-Geneviève) o a congregaciones (el Oratorio, los Recoletos, los Mínimos, los

[49] N. Z. Davis, «Beyond the Market: Books as Gifts in Sixteenth Century France», *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th. serie, vol. 33, 1983, págs. 69-88.

[50] C. Thomassery, *art.* citado, págs. 287-288.

[51] *Nouveau Supplément à la France littéraire*, 4.ª parte, París. 1784 págs. 1-143.

Agustinos, los Doctrineros). La admisión en estas bibliotecas está claramente reglamentada (así las Bibliothèque du Roi «abierta a todo el mundo los martes y viernes por la mañana desde las nueve hasta mediodía», o la biblioteca de la universidad donde «se entra los lunes, miércoles y viernes desde las nueve de la mañana hasta mediodía y desde las dos y media por la tarde hasta las cinco»), o bien se halla dejada a la libre apreciación de su bibliotecario. Es lo que ocurre en la abadía de Saint-Germainn-des-Prés donde «aunque la biblioteca no esté destinada al uso del público, es muy frecuentada sin embargo a causa del libre acceso que en ella encuentran las gentes de letras»; en Sainte-Geneviève cuya biblioteca «no es pública de derecho», pero donde «para los religiosos es un honor y un deber compartir sus riquezas con los sabios, que pueden ir a realizar sus investigaciones los lunes, miércoles y viernes no feriados desde las dos hasta las cinco de la tarde»; o en el Collège de Navarre cuyas colecciones «consisten particularmente en antiguos manuscritos. Se facilitan de buen grado, así como los libros, a las personas conocidas». Y el marqués de Paulmy abre asimismo a los literatos «la soberbia y numerosa biblioteca que ha hecho para sí en el Arsenal»

En provincias, la *France littéraire* enumera dieciséis ciudades, grandes o pequeñas, que poseen una biblioteca pública por lo menos. Las colecciones religiosas son más numerosas en este apartado: bibliotecas de colegio en Lyón, Dijon, Valognes; bibliotecas capitulares en Ruán, Saint-Omer, Sens; bibliotecas conventuales o de congregaciones en Nantes, Orléans, Toulouse, Besançon; bibliotecas «del clero» en Vesoul y Toulouse. La biblioteca abierta también puede ser la de la academia (Lyón, Nancy, Ruán), la de la universidad o la de una facultad (Estrasburgo, Orléans), la de la ciudad (también Estrasburgo). Algunas ciudades están privilegiadas con varias colecciones públicas: Orléans, que posee cinco, Lyón y Toulouse que cuentan con tres. Según los casos, el acceso se mide de forma más o menos tacaña: si la biblioteca de los benedictinos de Orléans está abierta tres días a la semana, de las ocho a las once, y de las catorce a las diecisiete horas, la de Saint-Euverte, en la misma ciudad, sólo lo está el jueves de las catorce a las dieciséis horas desde el día de san Martín a Pascua, y sólo de diecisiete a dieciocho horas el resto del año. Tenemos el mismo contraste en Ruán entre la biblioteca del capítulo, abierta todos los días desde las nueve a mediodía y de las quince a las diecisiete horas, y la de la Academia, sólo accesible miércoles y sábados entre las catorce y las dieciséis horas.

Este inventario, sin duda parcial, de finales del Antiguo Régimen atestigua claramente la importancia adquirida en el siglo XVIII por la «lectura pública». Tres procesos concurren a su extensión. Ante todo, la apertura al público de las grandes colecciones religiosas, que puede acompañar o seguir una nueva disposición. Así ocurre en la biblioteca de la abadía de Sainte-Geneviève, con 45.000 volúmenes desde el primer tercio del siglo XVIII, aumentada y embellecida entre 1720 y 1733. El arquitecto Jean de la Guépière da a su galería, situada en el segundo piso de la abadía, una disposición en cruz instalando una cúpula de vitrales en la intersección de los dos brazos; el pintor Jean Restout decora la cúpula con la figura de san Agustín, perdonavidas de los libros heréticos, con los bustos de los hombres ilustres esculpidos por Coysevox, Girardon y Caffieri adornando las bovedillas de la biblioteca [52].

Segunda apertura: la de los fondos de los grandes coleccionistas. Mazarino da aquí el ejemplo. En efecto, a partir de 1644 la colección que ha formado con la ayuda de su bibliotecario Gabriel Naudé, es accesible al público un día a la semana, los jueves. Instalada primero en el palacio de Clèves, la biblioteca fue trasladada luego al edificio construido a partir de 1646 por Le Muet, en la calle de Richelieu. Lo esencial de las colecciones se conserva en la gran galería del primer piso, donde cicuenta y cuatro columnas de madera acanaladas y rematadas por capiteles corintios dividen unos entablados en los que se hallan encastrados estantes de múltiples tablillas. Vendida en 1652, reconstruida tras la Fronda por el sucesor de Naudé, François de la Poterie, la biblioteca es afectada por Mazarino, mediante testamento del 7 de marzo de 1661, al Collège des Quatre-Nations fundado por la misma acta. En el nuevo edificio construido por Le Vau y luego por D'Orbay, se reservan para libros dos galerías perpendiculares en el primer piso: los entablados de la calle de Richelieu vuelven a montarse y los libros se transfieren en 1668. No obstante, hasta 1688 la biblioteca no se abre al público, «dos veces a la semana», como estipulaba el testamento del cardenal [53]. Siguiendo ese modelo, el Consejo del Rey decide en 1720 abrir la Biblioteca del Rey «a todos los sabios de todas las naciones en los días y horas que serán regulados

[52] A. Masson, *opus cit.*, págs. 143-144.

[53] P. Gasnault, «La bibliothèque de Mazarin et la bibliothèque Mazarine au XVIIe et au XVIII siècles», en *Les Espaces du Livre*, *opus cit.*, págs. 38-56, y A. Masson, *opus cit.*, págs. 98-103.

por el bibliotecario de Su Majestad y al público una vez por semana». Para hacerlo, se decide transferir las colecciones al palacio Mazarino de la calle de Richelieu. Iniciados en 1726, los trabajos de acondicionamiento, dirigidos por Robert de Cotte y vigilados por el abate Bignon, bibliotecario del Rey, son muy largos y no se acaban sino quince años más tarde, una vez que han desaparecido los demás ocupantes del palacio (la Compañía de las Indias, la Banca encargada de la liquidación del sistema de Law y la marquesa de Lambert). Aunque en 1734 la biblioteca puede acoger a «los sabios y los curiosos franceses y extranjeros», aún no se abre a días y horas señalados [54].

Otra incitación para la formación de bibliotecas públicas viene proporcionada por los legados de particulares que ceden su colección a condición de que sea abierta a los lectores de la ciudad. Es lo que ocurre en Lyón, donde en 1734 el abogado y antiguo regidor Aubert vende en vitalicio su biblioteca a la corporación de la ciudad. El presidente Dugas narra así el asunto: «El señor Aubert ha vendido su biblioteca al consulado mediante 2.000 libras de pensión vitalicia para él y 1.500 libras para el señor Chol, sobrino suyo, que tiene sesenta años. Se reserva su disfrute durante su vida. Tras su muerte, será llevada al ayuntamiento y abierta sin duda algunos días de la semana» (carta del 28 de mayo de 1731). Ese mismo año, el abogado Brossette es nombrado bibliotecario de la ciudad y, a su vez, dos años más tarde, vende a la ciudad su propia biblioteca «a cambio de una pensión vitalicia para sí y para su hijo» (carta de Bottu de Saint-Fonds del 26 de diciembre de 1733). En el transcurso del siglo, el consulado divide la biblioteca así formada entre la del Collège de la Trinidad y la del Collège Notre-Dame «para ponerla más al alcance de los lectores de diferentes órdenes». La tercera biblioteca pública de la ciudad, la de la Academia, también deriva en su mayor parte de un legado, en esta ocasión verdadero. Lo hizo en 1763 un maestro de puertos, puentes y paso de la ciudad de Lyón, Pierre Adamoli, que mediante su testamento lega su colección de unos 5.000 volúmenes a la Academia con tal que se abra al público una vez a la semana. Por falta de un local, la academia no puede abrir la biblioteca —lo cual entraña un proceso con los herederos de Adamoli. Finalmente, en 1777, la bi-

[54] F. Bléchet, «L'abbé Bignon, bibliothécaire du roy, et les milieux savants en France au début du XVIIIe siècle», en *Buch und Sammler..., opus cit.*, págs. 53-66, y «L'installation de la Bibliothèque royale au Palais Mazarin (1700-1750)», en *Les Espaces du livre, opus cit.*, págs. 57-73; cf. también A. Masson, *opus cit.*, págs. 125-130.

blioteca se instala en una de las salas del ayuntamiento concedidas a la Academia por el consulado y abierta todos los miércoles [55].

Los gabinetes de lectura

Así pues, en el siglo XVIII se construye una primera red de bibliotecas públicas. No obstante, como hemos visto, no faltan las dificultades: entre la decisión de apertura y la acogida efectiva del público a veces el tiempo que transcurre es mucho, además ciertas bibliotecas sólo aceptan a las «gentes de letras» o a los «sabios»; en fin, muchas de ellas abren unas pocas horas a la semana. Por tanto se precisan otros accesos públicos al libro: el gabinete de lectura es uno de ellos. A decir verdad, esa denominación única recubre una gran variedad de formas que hemos de intentar clasificar. La más antigua vincula el gabinete de lectura a la tienda de librería. Así en Caen, a mediados del siglo XVII, donde Moysant de Brieux, antiguo consejero del Parlamento de Metz, retirado en la ciudad normanda, cuenta de esta forma su encuentro con los futuros fundadores de la Academia: «Habiéndonos conocido ellos y yo hace algunos años en la tienda de uno de nuestros libreros, adonde nos dirigíamos todos los lunes para leer la gaceta y ver los libros nuevos, encontramos que podríamos tener con mayores comodidades esa misma diversión en alguna de nuestras casas [56]. El alquiler del periódico proporciona de este modo a los libreros un primer motivo para abrir un gabinete de lectura. Al hilo del siglo XVIII se añaden otros, más poderosos.

A partir de los años 1770 sobre todo son muchos los libreros que duplican su comercio con un «gabinete literario», al que se puede uno abonar para ir a leer las novedades. Pongamos dos ejemplos. En 1770 se establece en Metz un nuevo vendedor de libros, Nicolas Gerlache, que invierte 2.000 libras para comprar un título de librero, montar su tienda y adquirir material de encuadernación. En la ciudad es el corresponsal del editor bruselense Boubers, especializado en libros prohibidos. Pronto entran en conflicto los dos hombres y Gerlache, para consolidar su negocio, abre un «gabinete literario», alimentado

[55] *Nouveau Supplément à la France littéraire*, opus cit., págs. 78-79, y R. Chartier, «L'Académie de Lyon...», *opus cit.*, págs. 228-229.

[56] Citado por R. Formigny de La Lande, *Documents inédits pour servir à l'histoire del l'ancienne académie de Caen*, Caen, 1854, pág. 9.

con encargos hechos a la Sociedad tipográfica de Sarrebrück y a la Sociedad tipográfica de Neuchâtel. Por tres libras al mes, los lectores —en su mayoría oficiales de la guarnición— pueden encontrar en ese gabinete novelas, relatos de viajes, ensayos filosóficos, libelos políticos y obras eróticas. Endeudado, Gerlache huye de Metz en 1774, pero, con la esperanza de ser pagados, sus acreedores le perdonan y al año siguiente vuelve a instalar su gabinete literario. En diciembre de 1775, confiesa tener «casi doscientos lectores de dieciocho libras al año y unos ciento cincuenta de tres libras al mes», y en 1777 sus abonados alcanzan el número de 379. Su floreciente comercio se ve sacudido de pronto por la guerra de Independencia americana, que reduce en gran parte la guarnición de la ciudad. Segundo ejemplo, en esta ocasión en el Midi: el de Abraham Fontanel, que monta una tienda de librero en Montpellier en 1772. Las dificultades del comercio le incitan, tres años más tarde, a abrir un «gabinete literario». Como Gerlache, propone en él la lectura de novelas, relatos de viajes, ensayos de los autores de moda, y también de libros prohibidos, encargados a Neuchâtel, Lausana, Ginebra y Aviñón[57].

Las ventajas de tales gabinetes de lectura son recíprocas. Los lectores pueden leer en ellos sin comprar, y, sobre todo, encontrar por un precio de suscripción accesible las «obras filosóficas» editadas en gran cantidad en las fronteras del reino. Los libreros, por su parte, pueden consolidar el negocio: en mayo de 1777 Gerlache indica que durante los diez meses anteriores las ventas de libros le han proporcionado 3.600 libras y las suscripciones 2.654 libras. Por otra parte, la presencia de un gabinete literario que atrae lectores crea compradores potenciales y estimula el negocio: «Todos mis abonados son otros tantos clientes», señala Gerlache en una carta de enero de 1776. Enfrentados a una demanda creciente, expuestos a la hostilidad de sus colegas sólidamente establecidos, los libreros más frágiles por haberse establecido recientemente multiplican en los veinte últimos años del Antiguo Régimen los gabinetes de lectura, que se convierten en otras tantas postas provinciales para la difusión de periódicos, de novedades y de libros prohibidos[58].

---

[57] R. Darnton, *Bohème littéraire et Révolution. Le monde des livres au XVIIIe siècle*, París, Gallimard-Le Seuil, 1983, «Le monde des libraires clandestins sous l'Ancien Régime», págs. 111-153.

[58] Para los años 1770-1790 podemos mencionar los gabinetes literarios o salas de lectura abiertos por los libreros Lais en Blois, Labalte en Chartres, Beauvert en Clermont, Bernard en Lunéville, Buchet en Nîmes, Elies en Niort y Despax en Pau.

Pero hay otros gabinetes de lectura que no nacen de la iniciativa mercantil de un librero, como el visitado por Arthur Young durante su viaje de 1788 que le lleva a Nantes: «Una institución difundida en las ciudades comerciantes de Francia, pero particularmente floreciente en Nantes, es la *chambre de lecture* [cámara de lectura], lo que nosotros llamaríamos un *book-club* que no reparte los libros entre sus miembros sino que forma una biblioteca. Hay tres salas: una para la lectura, otra para la conversación, una tercera constituye la biblioteca; en invierno se prepara un buen fuego, hay velas» [59]. La habitación así descrita es la *chambre de lecture* de la Fosse, fundada en 1759. Su reglamento prevé que los 125 asociados deberán pagar un derecho de entrada de tres libras y un abono anual por la lectura de veinticuatro libros. La cámara está administrada por unos comisarios elegidos que deberán velar porque «lleguen todas las gacetas y todas las obras periódicas más útiles para la sociedad y comprar en Nantes y hacerse traer de París buenos libros bien elegidos, preferentemente los in-folio e in-quarto relativos al comercio, la marina, la historia, las artes y la literatura así como algunos folletos nuevos e interesantes [60]». Las ventajas de semejante institución son múltiples para los socios: por un lado, a diferencia de las bibliotecas, que abren sus puertas con tacañería y que a menudo están mal calentadas y mal iluminadas [61], la cámara de lectura es un lugar confortable, claro, que abre todos los días —incluso los festivos tras los oficios. Por tanto, en ellas pueden leerse cómodamente, con acceso directo a las estanterías, los libros nuevos demasiado caros para comprarlos en propiedad (de ahí la insistencia de los reglamentos en los grandes formatos). Por otro lado, a diferencia de una academia, la cámara de lectura no exige ni solemnidad regulada ni actividad obligada: es un lugar de encuentros libres y de intercambios espontáneos. De ahí el éxito de la fórmula, que alía la cooptación académica (por estar limitado el número de plazas) y la práctica de los gabinetes literarios. En 1775 se abre en Rennes una cámara de lectura de ese tipo; cuenta con cien miembros «de un estado honesto y consdierado», escogidos por elección; el derecho de en-

[59] A. Young, *Voyages en France en 1787, 1788 et 1789*, trad. francesa de H. Sée, t. I, *Journal de voyages*, París, Colin, 1931, págs. 245-246.

[60] J. Quéniart, *opus cit.*, págs. 432-433.

[61] En la biblioteca Mazarine, por ejemplo, los libros de cuentas del siglo XVIII no mencionan gasto alguno para calefacción o iluminación; cf. P. Gasnault, *art.* citado, pág. 52.

trada es de 17 libras, el monto del abono de 24 y su fondo comprende numerosos periódicos y 3.600 volúmenes[62]. Le Mans en 1778 y Brest en 1785 siguen ese ejemplo; Nantes incluso llegará a tener en 1793 seis cámaras de lectura.

Pero la difusión de los gabinetes no se limita a las ciudades del Oeste ni únicamente a las ciudades comerciales. En efecto, se multiplican por todo el reino, sobre todo en ciudades medias carentes de academia, y también en ciertas ciudades académicas (Lyón, Auxerre, Clermont) teniendo por clientela a los que no pueden o no quieren forzar las puertas del cenáculo más encopetado. De ahí, con frecuencia, una frontera indecisa entre cámara de lectura y sociedades literarias[63]. En Rennes, por ejemplo, varios miembros de la cámara de lectura fundada en 1775 querrían transformarla en verdadera «sociedad literaria» dado que, por otro lado, es designada con esos términos: «Nuestra sociedad está consagrada a la lectura, pero ¿no sería posible justificar, incluso a los ojos del público, el nombre de sociedad literaria que ha tomado?», escribe Le Livec de Lauzay en 1778; y dos años más tarde el abate Germé renueva la propuesta: «Sin desmentir el título modesto bajo el que nos hemos reunido [...], ¿no sería deseable que aquellos de entre nosotros que habrían podido hacer algunas investigaciones o reflexiones juiciosas fueran animados a participarnos sus observaciones y sus puntos de vista[64]?» Incluso aunque la solicitud sea rechazada, no por ello deja de traducir una tenaz aspiración a relacionar, como a mediados del siglo XVIII, la frecuentación del libro y los trabajos cultos.

Y a la inversa, las sociedades literarias que proliferan a partir de mediados de siglo, y sobre todo con posterioridad a 1770, se dotan de bibliotecas, compran libros nuevos y periódicos franceses y extranjeros. En algunas de ellas es la lectura misma de los libros puestos a disposición de los socios lo que alimenta el intercambio culto. Así en Millau, en la Sociedad literaria fundada en 1751 y llamada *Le Tripot [El Garito]* «Celebra sus sesiones todos los días, a excepción de domingos y fiestas: los periódicos proporcionan su materia. Cuando están agotados se recurre a las mejores obras del tiempo. Al entrar en la sala, cada académico coge el libro que le parece a propósito. Si, en el

[62] J. Quéniart, *opus cit.*, págs. 433-434.

[63] D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*, París, Colin, 1933, págs. 305-312.

[64] J. Quéniart, *opus cit.*, pág. 434.

transcurso de su lectura, encuentra algún sujeto digno de ser observado, lo participa a sus colegas. Las lecturas particulares se tornan al punto en conversación general. Una vez discutidas a fondo las reflexiones del académico, vuelven a la lectura hasta que otras observaciones atraen de nuevo la atención de la asamblea. Así es como transcurren las conferencias, a las que por regla general pone fin la noche» [65]. En el vocabulario de la institución académica queda descrita una realidad muy diferente donde se abolen las diferencias entre lectura de abono, libre conversación y comunicación culta. Por otro lado, la sociedad literaria pretende asumir el papel de biblioteca pública, abriendo sus colecciones, como algunas academias, más allá del círculo de sus miembros. Es lo que ocurre en Mortain, en la diócesis de Avranches: «En esta ciudad se ha formado hace poco una sociedad compuesta por 25 ó 30 ciudadanos principales. Han formado una biblioteca donde se encuentran no sólo las obras más importantes, bien antiguas, bien modernas, sino los Periódicos, las Gacetas, etc. Está abierta gratuitamente a las personas conocidas» [66]. Entre cámara de lectura y sociedad literaria la diferencia es por tanto leve: ambas formas otorgan el lugar central al impreso, libro o periódico, puesto a disposición común, y participan de una misma reacción contra el exclusivismo y las molestias académicas [67].

Los alquiladores de libros

Los gabinetes de lectura, estén vinculados a una tienda de librero o a una sociedad, literaria o no, siguen siendo el privilegio de una clientela selecta, que puede pagar un abono bastante alto, mensual o anual. Para los más desfavorecidos hay otras formas de arriendo del impreso. Desde el reinado de Luis XIV, varios libreros parisienses alquilan así, *in situ*, delante de la tienda, pliegos y gacetas. François Renaudot, propietario del monopolio de la *Gazette*, se queja de ello al Consejo de Estado en 1675: «Desde hace algún tiempo, se ha introducido un abuso, tanto en París como en algunos otros lugares del Reino, por el que a ciertos particulares, sobre todo en París algunos

[65] *La France littéraire*, París, 1769, págs. 105-106.

[66] *Nouveau Supplément à la France littéraire, opus cit.*, pág. 91.

[67] D. Roche, *Le Siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, París-La Haya, Mounton, 1978, t. I, págs. 63-66, y t. II, mapa 4.

libreros, situados en el quai des Augustins, se les ha ocurrido dar a leer toda suerte de escritos, sea gacetas, relaciones y otras piezas que componen ellos indistintamente o que dicen proceder de países extranjeros. Las cuales gacetas y demás escritos no se contentan con hacer pregonar y despachar por las calles, y llevarlos por las casas de los particulares, sino que incluso los dan a leer públicamente a todos cuantos se presentan ante sus casas y tiendas, y ello se debe al beneficio que sacan.» Más adelante el texto indica otro uso: el de la lectura en voz alta, probablemente a cambio de una modesta retribución, de las gacetas: «También desde hace poco, diversos burgueses han sido maltratados por pillos y otras gentes sin confesión, que suelen reunirse [en el quai des Augustins], so pretexto de oír la lectura de las citadas gacetas» [68]. Lo cual suponía dar nueva forma, en los umbrales de la librería, a la práctica de aquellos «cuentistas de boca» representados por Matham en su cuadro *Le Pont de la Tournelle et l'île Saint-Louis* que data de mediados del siglo XVII (museo Carnavalet, París) [69] y por Molière, en la escena primera de *La Comtesse d'Escarbagnas* (1671), donde el vizconde explica así su retraso: «Me he visto detenido, ya en camino, por un viejo importuno de calidad que me ha preguntado de manera determinante noticias de la corte, para hallar medio de contarme las más extravagantes que se puedan propalar; como sabéis son la plaga de las pequeñas ciudades esos grandes cuentistas que buscan por todas partes dónde divulgar los cuentos que recogen.» El de Angulema lee la *Gazette de Hollande* y hojas «que proceden del lugar más seguro del mundo».

Un siglo más tarde, los «alquiladores de libros», según la expresión de Louis-Sébastien Mercier, se ha multiplicado en la capital [70]. Regentan pequeños salones o gabinetes, pero sobre todo alquilan libros prestados y devueltos. En este caso la tarifa no es por mes, sino por día, incluso por menos tiempo. Mercier observa, en efecto, que «hay obras que excitan tal afición que el *bouquiniste* se ve obligado a cortar el volumen en tres partes. Entonces se paga no por día sino por hora». Y Mercier cita *La Nouvelle Héloïse* como ejemplo de esos libros desmembrados para ser alquilados a más lectores al mismo

[68] Citado por G. Feyel, *La «Gazette» en province à travers ses réimpressions, 1631-1752*, Amsterdam y La Haya, APA-Holland University Press, 1982, págs. 97-98.

[69] *Le Fait divers*, Musée national des arts et traditions populaires, París, ed. de la Réunion des musées nationaux, 1982, nº 154.

[70] L.-S. Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1782-1788, t. V, págs. 61-64.

tiempo. Para él, esos alquileres múltiples y las lecturas apresuradas se convierten en el signo indiscutible del éxito literario: «Grandes autores, id a examinar furtivamente si vuestras obras han sido muy ensuciadas por las manos ávidas de la multitud». Las magras colecciones de los medios populares, tal como las revelan los inventarios tras fallecimiento, no son pues toda la lectura de los humildes, ni mucho menos. Por tres *sous* al día, el libro alquilado puede ampliar, para aquellos que no tienen libros o que sólo tienen unos pocos, los horizontes del sueño o del placer.

Del auto de fe a la sacralidad

En los veinte últimos años del Antiguo Régimen, la reflexión sobre la lectura pública se vuelve central en el pensamiento reformador. Dos exigencias contradictorias se encuentran en él, que ilustran lo sueños opuestos de Mercier y de Boullée. En su utopía (o, mejor, ucronía) de 1711, *L'An 2440*, Mercier visita la biblioteca del rey y le encuentra un aire muy singular. «En vez de esas cuatro salas de una longitud inmensa y que encerraban millares de volúmenes, no descubrí más que un pequeño gabinete donde había diversos libros que me parecieron cualquier cosa menos voluminosos[71].» En efecto, en el siglo XXV los hombres se han liberado de la tiranía de los malos libros y de los saberes inútiles gracias a un inmenso auto de fe: «De acuerdo unánime, reunimos en una vasta llanura todos los libros que juzgamos o frívolos o inútiles o peligrosos; formamos con ellos una pirámide que parecía en altura y en grosor una torre enorme; era, seguramente, una nueva torre de Babel. Los periódicos coronaban ese extraño edificio que estaba flanqueado por todos los lados de mandamientos de obispos, de reprensiones de parlamentos, de requisitorias y de oraciones fúnebres. Estaba formado por entre cinco y seis mil diccionarios, por cien mil viajes y un millón de novelas. Prendimos fuego a esa masa espantosa, como un sacrificio expiatorio ofrecido a la verdad, al sentido común, al verdadero gusto.» Lo que debía ser salvado, lo ha sido: «hemos hecho resúmenes de lo que había de más importante; se ha reimpreso lo mejor; todo ha sido corregido según los verdaderos principios de la moral».

---

[71] L.-S. Mercier, *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais*, 1771, ed. por R. Trousson, Burdeos, Ducros, 1971, cap. XXVIII, págs. 247-271.

Dejando a un lado el frecuente juego literario que consiste en imaginar la selección operada por la posteridad entre los autores de una época y someter así a una crítica severa a los contemporáneos [72], L.-S. Mercier dice otras cosas, menos familiares para su siglo: que el libro puede ser tanto obstáculo como apoyo en la búsqueda de la verdad, que el entendimiento humano no necesita sino de pocas guías, que las bibliotecas inmensas no sirven para nada. Menos radical que el viejo sabio de la *Basiliade* de Morelly (1735), que defiende la existencia de un solo libro que condense todos los saberes útiles y que sea poseído por todos y cada uno de los ciudadanos, Mercier denuncia sin embargo los peligros de una lectura proliferante, insaciable consumidora de frivolidades y de supersticiones, que debe ceder ante otra actitud, la de «hombres que, enamorados de ideas fuertes, se molestan en leer y saben luego meditar sobre su lectura».

En el lado opuesto del sueño depurador de Mercier se sitúan los proyectos tesaurizadores de Etienne-Louis Boullée en los años 1784 y 1785 [73]. El primero le fue encargado por la Dirección de edificios con vistas a la construcción de una biblioteca pública en el terreno del convento de las capuchinas. Detrás de un pórtico colosal, rematado por un ático decorado con un friso, Boullé sitúa un patio en hemiciclo, llamado templo de Apolo, flanqueado de gabinetes de estampas y medallas, luego un amplio edificio cuadrado cuyos cuatro lados, ocupados por los libros, están unidos por dos vestíbulos en cruz que sirven de salas de lectura. En el cuadrado quedan así delimitados cuatro patios interiores rodeados por los almacenes de los manuscritos. Una vez abandonado este primer proyecto, en el plano propuesto para la reconstrucción de la Biblioteca real de la calle de Richelieu se encuentra la misma monumentalidad. La idea central de Boullée consiste en cubrir con una gigantesca bóveda de cañón el largo patio rectangular (de 100 metros por 30), a cuyo alrededor se hallaban dispuestos los edificios existentes y convertirlo en sala de lectura, que de este modo sería la más grande de toda Europa. A los lados de esta «inmensa basílica», solamente iluminada desde lo alto, cuatro niveles de gradas, a la altura de un hombre, que constituyen el

[72] R. Trousson, «Les bibliothèques de l'utopie au XVIIIe siècle», en *Buch und Sammler.., opus cit.*, págs. 99-107.

[73] J.-M. Pérouse de Montclos, *Étienne-Louis Boullée (1728-1799). De l'architecture classique à l'architecture révolutionnaire*, París, Arts et Métiers graphiques, 1969, págs. 165-167 y planchas. 93-102.

zócalo de una columnata continua cuyas vueltas en las extremidades de la sala forman con la cabeza del cañón unas «especies de arcos de triunfo bajo los que podría haber dos estatuas alegóricas». Los libros, ordenados en las tabicas de las gradas y detrás de la columnata, están al alcance de los lectores que pasan delante de ellos, y son fácilmente comunicables «por personas situadas en diversas filas y distribuidas de forma que los libros pasen de mano en mano entre ellos».

Sobre la perspectiva que acompaña la *Memoria* que describe el proyecto y la maqueta que lo presenta, Boullé ha dibujado minúsculos lectores, vestidos con togas romanas, que deambulan entre los libros acumulados, se detienen para leer de pie una de las miles de obras al alcance de su mano o se reúnen alrededor de las escasas mesas dispuestas en la vasta sala. Es clara la lección: el espacio de la lectura recupera la sacralidad perdida por el de la religión, y el estudio es como un viaje a través de los libros, ritmado por las marchas y las paradas. La biblioteca debe reunir todos los saberes acumulados, ser una suma de conocimientos humanos, poner a disposición de todos y cada uno los miles de obras escritas en el transcurso de los siglos. Como indica el modelo confesado por Boullée, a saber, la *Escuela de Atenas* de Rafael, a partir de esa adquisición tesaurizada podrán nacer los pensamientos nuevos. La Antigüedad es aquí la referencia y repertorio, pero todavía es más memoria para el progreso.

El inventario de las formas de acceso al libro es una condición necesaria para una historia de la lectura. Pero dice poco sobre las prácticas del libro, sus modalidades contrastadas y sus desplazamientos entre mediados del siglo XVII y el final del Antiguo Régimen. Para restituirlos, hay que prestar más atención a las representaciones que los hombres de la antigua sociedad dieron de su lectura (o de la lectura de los otros), más atención también respecto a unos usos que los objetos impresos mismos nos revelan.

La lectura del fuero privado

Una primera presentación, dominante, es la que muestra la lectura como acto por excelencia del fuero privado, de la intimidad sustraída al público, de la absorción intensa, afectiva, intelectual o espiritual. Los pintores franceses del siglo XVIII multiplicaron de este modo las escenas de lectura femenina en las que la heroína, en el secreto de la soledad, deja que se sorprenda una emoción discreta o desordenada.

La *Joven leyendo* de Fragonard (National Gallery, Washington), confortablemente instalada, lee con atención prudente y aplicada un libro sostenido de forma elegante por la mano derecha. Detrás de la inmovilidad perfecta de la lectora, como retirada fuera del mundo, se adivina una animación completamente interior, una tensión tranquila [74]. En ese mismo siglo, un poco antes y de forma menos neta, otros dos cuadros, uno de Jeaurat, *Escena de interior* (colección privada), otro Baudoin, *La Lectura* (Museo de artes decorativas, París), inscriben el acto de lectura en el mismo horizonte. En ambas representaciones, un interior acomodado, más frío en Jeaurat, más muelle en Baudoin, donde se hallan acumulados los signos de la intimidad femenina: el perrito familiar, los muebles de la comodidad cotidiana, el sillón confortable donde languidece el cuerpo, el desorden discreto en Jeaurat, invasor en Baudoin. En ambos cuadros, una lectora que es una mujer joven, en ropa de casa, sorprendida en el instante en que sus pensamientos se evaden del libro leído, depositado, con la página marcada por el dedo, sobre las rodillas o sobre la casilla del perro adormecido. Turbada por su lectura, la lectora se abandona, con la cabeza inclinada sobre un cojín, la mirada perdida y el cuerpo lánguido. A buen seguro, su libro era uno de esos que afectan a los sentidos y excitan las imaginaciones: mediante su cuadro, el pintor irrumpe en la intimidad femenina, con reserva en Jeaurat, con más sensualidad complaciente en Baudoin.

Incluso cuando no es ni femenina ni novelesca, la lectura representada en el siglo XVIII es lectura de intimidad. El papel del libro en el retrato masculino se encuentra desplazado de ella: de atributo estatutario, indicio de una condición o de una función, se convierte en compañero de soledad. En la tradición, el libro es decorado, y la biblioteca señal de un saber o de un poder: así, en el retrato de Pierre Palliot, genealogista de los Estados de Borgoña, debido a Gabriel Revel en 1696 (museo de Bellas Artes, Dijón) o en aquel, glorioso, del marqués de Mirabeau pintado por Aved y expuesto en el salón de 1743 (museo del Louvre, París). A esta iconografía clásica, el retrato del siglo XVIII añade otra: la del acto de lectura mismo, que supone una relación íntima entre un lector y un libro. A partir de entonces se representan nuevas puestas en escena: la lectura al aire libre en el jardín, bajo las frondas (Carmontelle, *El conde de Genlis*, colección de

[74] Cf. J. Starobinski, *L'invention de la liberté, 1700-1789*, Ginebra, Skira, 1964, pág. 125.

la reina de Inglaterra), la lectura de pie, acompañando el paseo, como en esa silueta recortada de Goethe de los años 1780. En el *Camille Desmoulins en prisión* de Hubert Robert (Wadsworth Atheneum, Hatford, Connecticut), la representación de la lectura solitaria alcanza un punto límite: en un aislamiento forzado y absoluto, el libro se convierte en compañero de desamparo, igual que algunos objetos familiares o el retrato de la mujer amada. Leído al caminar, introduce en la clausura carcelaria la memoria del mundo exterior y fortifica el alma en un destino contrario e injusto. Gracias a ello, en una modalidad laicizada, esa representación de finales del siglo enlaza con la iconografía de la lectura espiritual donde un lector (con frecuencia san Jerónimo o san Pablo), en un retiro voluntario, invierte todo su ser en el texto descifrado con una atención reverencial[75].

El mobiliario del siglo XVIII ofrece los soportes adecuados a la lectura de intimidad. La poltrona, dotada de brazos y provista de cojines, la *chaise longue* o canapé y el canapé quebrado con su taburete separado son otros tantos asientos nuevos en que el lector, y más a menudo la lectora, puede instalarse cómodamente y abandonarse al placer del libro. Como muestran los grabados (por ejemplo *La Lectora* de Jacques André Portail, colección Forsyth Wickes, Newport[76]), a estos muebles del lujo interior corresponde un vestido de mujer, justamente llamada *liseuse* [lectora=mañanita], que es una chaqueta o prenda interior, a un tiempo cálida y ligera, idónea para leer en la intimidad del cuarto o del salón. Otros muebles implican una lectura menos relajada, como las mesas de pupitre móvil donde puede ponerse tanto el libro como la hoja de escritura[77], por ejemplo, los escritorios cuyo pupitre puede estar rematado por una pequeña biblioteca.

En el transcurso del siglo se inicia una reacción contra ese mobiliario considerado demasiado frívolo y trata de imponer muebles más

---

[75] Las obras de Baudoin, Aved, Carmontelle y Hubert Robert están reproducidas en el catálogo *France in the Eighteenth Century*, Royal Academy of Arts, Winter Exhibition, 1968, nos. 14, 10, 112, 594 (figs. 312, 168, 307, 335); el cuadro de Fragonard en *European Paintings: an illustrated Summary Catalogue*, Washington, National Gallery of Art, 1975, nº 1653; el de Jeaurat en R. Huyghe, *L'Art et l'Homme*, París, Larousse, 1961, fig. 642; el de Revel en *Catalogue des peintures françaises*, Museo de Bellas Artes de Dijón, 1968, nº 104, y la silueta de Goethe en *Lesewuth, Raubdruck und Bucherluxus..., opus cit.*, nº 335.

[76] Reproducido en J. Starobinski, *opus cit.*, pág. 123.

[77] *Louis XV. Un moment de perfection de l'art français*, París, Hôtel de la Monnaie, 1974, nº 423.

funcionales que entienden la lectura como un trabajo más que como un abandono. Siguiendo la tradición del Renacimiento, algunos tratan de hacer más cómoda la consulta de las obras. Es el caso de la rueda de libros dibujada y grabada por Daudet, que adapta la invención propuesta por el ingeniero italiano Ramelli en 1588: sobre una rueda de madera, movida a mano, una serie de pupitres acogen los libros consultados. Sin inútiles vaivenes, sin el obstáculo de libros apilados, el lector que sigue sentado puede confrontar cómodamente los textos y cotejar las referencias [78]. A finales del siglo XVIII, el gusto inglés propone a toda Europa un mobiliario utilitario menos utópico, mesas circulares con mesitas saledizas que permiten la lectura en los pupitres de los largueros y la consulta de planos y mapas en la tabla central, o bien *chaises longues* con pupitre corredizo cuyo austero rigor geométrico rompe con las blanduras de los sillones de poltrona y de sus espesos cojines [79].

¿Indica esa reacción de finales de siglo la toma de conciencia de una evolución del estilo de lectura que habría hecho pasar a las elites occidentales de una lectura intensiva, reverencial, a una lectura extensiva, desenvuelta, y contra la que habría que reaccionar? Estas dos formas de leer, cuyo contraste ha podido ser localizado en Alemania y en Nueva Inglaterra, se oponen frontalmente. La primera se caracteriza por cuatro elementos:

1. Los lectores se enfrentan a libros poco numerosos que perpetúan textos de fuerte longevidad. 2. La lectura no se halla separada de otros gestos culturales como escucha de libros leídos y releídos en voz alta en el seno de la familia, la memorización de esos textos oídos, descifrables por conocidos, o la recitación de aquellos que se han aprendido de memoria. 3. La relación con el libro está marcada por una gravedad respetuosa con la letra impresa, investida de una fuerte carga de sacralidad. 4. La frecuentación intensa de los mismos textos leídos y releídos modela los espíritus, habituados a las mismas referencias, habitados por las mismas citas. Es en la segunda mitad del siglo XVIII en Alemania y a principios del siglo XIX en Nueva Inglaterra donde ese estilo de lectura dejaría paso a otro, fundado en la

[78] Sobre la máquina de Ramelli, cf. A. Masson, *opus cit.*, págs. 110-111, fig. 46; sobre la grabada por Daudet, cf. *Leser und Lesen im XVIII. Jahrhundert*, Colloquium der Arbeitsstelle XVIII. Jahrhundert Gesamthoschule Wuppertal, 1975, Heidelberg, Carl Winter Universtatverlag, 1977, págs. 178-179.

[79] *Lesewuth, Raubdruck und Bucher Luxus..*, *opus cit.*, nos. 314 y 318.

multiplicación de libros accesibles, en la individualización del acto de lectura, separado de los demás gestos culturales, en la desacralización de la actitud frente al libro y en una práctica más libre, que va de un texto a otro, más negligente respecto al impreso, menos centrada en algunos libros privilegiados [80].

¿Puede observarse ese desplazamiento en las sociedades urbanas francesas del siglo XVIII? Es evidente, ante todo, que, en el reino, la lectura intensiva carece del soporte esencial que la fundamenta en las zonas protestantes, a saber, la frecuentación cotidiana de la Biblia, escuchada, leída, releída, recitada. En territorio católico, semejante familiaridad, lejos de ser recomendada, es tenida por sospechosa, porque despoja al clero, mediador obligado entre la Palabra divina y la comunidad de fieles. Pese a esa diferencia de importancia, dado que la lectura de la Biblia proporciona el modelo de toda lectura desde la perspectiva reformada, varios rasgos pueden calificar de intensiva la lectura tradicional de las ciudades francesas: por un lado, para muchos y durante mucho tiempo, como hemos visto, el número de libros poseídos sigue siendo escaso, y es un corpus limitado de textos lo que constituye la herencia referencial; por otro, libros distintos de la Biblia pueden ser objeto de apropiaciones intensas y modelar profundamente los espíritus. El almanaque que con frecuencia presta su organización al libro de razón, los *ocasionales* cuyos relatos sirven de arquetipo a los relatos en primera persona, de los diarios y de las memorias privadas, los libros de devoción poseídos por todos y cuya lectura es recomendada por los clérigos, son en efecto otros tantos libros conocidos y reconocidos, manejados e incorporados.

En el transcurso del siglo XVIII, el incremento observado en todas partes del tamaño de las bibliotecas, el acceso más fácil a colecciones públicas y el uso del libro alquilado modifican sin duda ese antiguo estilo de leer. Y la imagen de las lectoras representadas por los pintores, incluso aunque indique la eficacia sostenida del libro, capaz de perturbar los sentidos, atestigua una lectura que devora las novedades, que es acto del placer íntimo, que se inscribe en un bienestar completamente mundano. Contra esa manera de leer, frívola y gratuita, toman partido desde Rousseau en Francia a los prerro-

[80] Cf. R. Engelsing *Der Burger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland, 1500-1800*, Stuttgart, 1974, y D. Hall, «Introduction: the Uses of Literacy in New England, 1600-1850» en *Printing and Society in Early Modern American*, ed. por W. Joyce, D. Hall, R. Brown y J. Hench, Worcester, American Antiquarian Society, 1983, págs. 1-7.

mánticos en Alemania [81]. Para ellos la lectura debe ser cosa seria, implicar la participación activa del lector, modificar sus pensamientos y su existencia. La emoción, que integra al lector en el texto e inscribe el texto en el lector, se vuelve así dueña de vida a condición de que las obras sean leídas atentamente, tomadas y retomadas, meditadas y discutidas —lo cual implica, como enuncia L-S. Mercier, pocas lecturas, pero razonadas, y no la multiplicación de libros leídos con demasiada rapidez y mal. Algunos lectores del siglo XVIII tomaron las instrucciones al pie de la letra y de hecho se convirtieron en el lector implícito e ideal esbozado por el autor. Como ese Jean Ranson, negociante de La Rochelle, ávido de obtener de la Sociedad tipográfica de Neuchâtel los libros de Jean-Jacques, que para él son otras tantas guías para la existencia, leídas con pasión y escuchadas con constancia.

Las palabras mediadoras

A esta representación de la lectura de la individualidad, los hombres del siglo XVIII opusieron otra: aquella en que una palabra mediadora se hace lectora para los iletrados o los mal letrados. Rétif de La Bretonne da su arquetipo en *La Vie de mon père [La Vida de mi padre]* en 1778: «Era pues después de la cena cuando el padre de familia hacía una lectura de la Escritura sagrada: empezaba por el Génesis y leía con unción tres o cuatro capítulos, según su longitud, acompañándolos con algunas observaciones breves y poco frecuentes, pero que él juzgaba absolutamente necesarias. No podría recordar sin enternecerme la atención con que esa lectura era escuchada, cómo comunicaba a toda la numerosa familia un turno de bonhomía y de fraternidad (en la familia, incluyo a los criados). Mi padre empezaba siempre con estas palabras: "Recojámonos, hijos míos, es el Espíritu santo quien va a hablar". Al día siguiente, durante el trabajo, la lectura de la noche anterior se convertía en tema de la conversación, so-

[81] Cf. R. Darnton, *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, París, Laffont, 1985, «Le courrier des lecteurs de Rousseau: la construction de la sensibilité romantique», págs. 201-238, y A. Montadon, «Le lecteur sentimental de Jean-Paul», en *Le Lecteur et la Lecture dans l'oeuvre*, Association des publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1982 págs. 25-33.

bre todo entre los mozos del arado» [82]. La escena, grabada como frontispicio del segundo volumen de la primera edición del texto, es el equivalente literario de un cuadro expuesto por Greuze en el Salón de 1755. Diderot, que lo designa con diversos títulos (*Padre que lee la sagrada Escritura a sus hijos, Campesino que lee la sagrada Escritura a su familia, Campesino que lee a sus hijos*), atestigua su amplia circulación en forma de grabado: «El señor de la Live que fue el primero en dar a conocer el talento de Greuze, ha permitido de buena gana que se grabase su cuadro del *Campesino que lee a sus hijos*, y no hay hombre de gusto que no posea esa estampa» [83].

De Greuze a Rétif se construye un mismo motivo: en una sociedad rural patriarcal y homogénea, la lectura en voz alta, hecha en la velada por el jefe de casa o el niño, enseña a todos los mandamientos de la religión y las leyes de la moral. Lejos del mundo urbano, dislocado y depravado, la lectura campesina, que es palabra dicha y escuchada, cimenta la comunidad familiar, ampliada a todos aquellos que trabajan en la granja, al mismo tiempo que instituye el reino de la virtud y de la piedad. Que la representación esté muy lejos de las realidades apenas plantea dudas al parecer: en la sociedad antigua, la velada campesina, cuando existe, es ante todo el lugar de trabajo en común, del cuento y del canto, de la danza y de los amores. Pese a los esfuerzos de los clérigos de la reforma católica, el libro apenas penetra en ella y la lectura colectiva parece rara. El impreso circula ampliamente sin duda en las campiñas francesas del siglo XVIII, pero eso no significa que sea masivamente difundido por una palabra mediadora y nocturna. Más que de las prácticas rurales efectivas, la imagen expresa, indudablemente, otra cosa, a saber, la nostalgia de lectores urbanos por una lectura perdida. En la representación de la vida campesina ideal y mítica que circula ampliamente entre la elite letrada, la lectura comunitaria significa un modo donde nada se oculta, donde el saber es fraternalmente compartido, donde el libro es reverenciado. Hay ahí como una figura invertida de la lectura urbana, secreta, individual, desenvuelta. Al construir de forma implícita una oposición entre la lectura silenciosa, ciudadana y notable, y la lectura en voz

[82] Rétif de La Bretonne, *La Vie de mon père*, París, Garnier, 1970, págs. 131-132.

[83] D. Diderot, *Salons de 1759, 1761, 1763*, texto establecido por Jean Seznec, París, Arts et Métiers graphiques-Flammarion, 1967, pág. 164. El cuadro de Greuze es analizado por M. Fried, *Absorption and Theatricality. Painting and Beholder in the Age of Diderot*, University of California Press, 1980, págs. 8-11.

alta (para los demás, pero también para uno mismo), popular y campesina, las imágenes y los textos de la segunda mitad del siglo XVIII indican el sueño de una lectura de la transparencia, que reúne edades y condiciones alrededor del libro descifrado.

En la cotidianidad ciudadana, ciertas experiencias del impreso, muy diferentes de la velada bucólica, suponen la mediación de una palabra que dice lo escrito. El mercader de canciones es uno de esos intermediarios del escrito. Tres representaciones datadas de los últimos decenios del Antiguo Régimen muestran su comercio: *El cantante de feria,* un cuadro de J.-C. Seckaz grabado como estampa por Romanet, *El rascatripas,* cuadro de Louis Watteau de 1785 (museo de Bellas Artes, Lille) y un grabado de Moreau el Joven, *La Feria de Gonesse,* que muestra a un mercader de canciones y sus parroquianos. En los tres casos, se ofrecen a la vista los mismos motivos: el cantante que se acompaña al violín, la tela pintada sobre la que muestra, con la punta del arco, las imágenes correspondientes a sus quejas, los libretos con los textos de las canciones, llevados en un bolso a la cintura y vendidos al auditorio reunido en torno del cantante [84]. Oído y visualizado, el texto, una vez comprado, puede ser reconocido fácilmente, guiado por la melodía memorizada. Recorriendo la campiña o yendo de feria en feria, el mercader de canciones también es una figura ciudadana, instalada en los puentes, las plazas o los bulevares, como lo atestigua el parisiense L.-S. Mercier: «Unos lamentan los Cánticos Sagrados, otros despachan canciones atrevidas; con frecuencia no están a más de cuarenta pasos el uno del otro [...]. La canción alegre hace que el auditorio abandone al vendedor de escapularios; se queda sólo en su escabel mostrando en vano con su varita los cuernos del demonio tentador, el enemigo del género humano. Todos olvidan la salvación que promete para correr en busca de la canción condenable. El cantor de los réprobos anuncia el vino, la comilona y el amor, celebra los encantos de Margot y la pieza de dos soles que oscilaba entre el cántico y el vodevil, va a caer, ay, en el bolsillo del chantre mundano» [85]. Precioso testimonio sobre la pedagogía de la imagen heredada de la reforma católica, el texto de Mercier indica la venta de las canciones en medio del comercio de baratijas (aquí escapularios,

[84] Estas tres obras son mencionadas en *Le Fait divers, opus cit.,* nos. 166 y 167 *(El cantante de feria* y *El rascatripas,* reproducidos en la pág. 124), y en D. Roche, *Le Peuple de Paris...,* opus cit., ilustración 32.

[85] L.-S. Mercier, *Tableau de Paris, opus cit.,* t. VI, págs. 40-43.

perifollos en el cuadro de Louis Watteau), y también su compra, y por lo tanto su lectura, tras la escucha seductora y descifradora.

Otro material impreso, muy presente en la ciudad, puede implicar la meditación de un lector en voz alta para quienes saben leer poco o mal: el cartel. Es de empleos múltiples. Administrativos, ante todo, con la fijación sistemática de edictos y ordenanzas, de reglamentos y convocatorias, de las hojas de precio y avisos de leva. Emanados de las autoridades monárquicas, militares y municipales, esos carteles oficiales se publican primero a son de trompa y tambor —lo que permite oír una primera lectura—, luego se pegan sobre las paredes de la ciudad, donde su desciframiento es a menudo colectivo. Lo mismo ocurre, sin duda, con los carteles publicitarios que anuncian espectáculos y fiestas, justas y loterías, titiriteros y charlatanes. El obrero sayero de Lille Pierre Ignace Chavatte copia así en su diario, en 1684, uno de estos avisos impresos distribuidos y pegados en la ciudad: «Ha llegado a esta ciudad de Lille un joven muchacho de 12 años de edad que os promete haceros ver maravillas que no habéis visto nunca, cogerá una barra de hierro de una longitud de tres pies de largo, de 4 dedos de anchura y del grosor de una pulgada sacará fuego completamente rojo y encendido y danzará y caminará encima con los pies desnudos, cosa considerable porque el fuego es más ardiente que el fuego natural» [86]. Por último, en la ciudad se fija todo un material religioso: mandamientos episcopales, bulas de perdones y de indulgencias, carteles de cofradía, esquelas de entierro. Al hilo del siglo XVIII, esos carteles se transforman, con retroceso de la imagen en provecho del texto impreso, con sustitución de textos apie de caja o en caracteres de civilidad para los textos antes impresos en mayúsculas [87]. Tales evoluciones, paralelas a las de las enseñas que otorgan un mejor papel a lo escrito, atestiguan sin duda los progresos de la alfabetización urbana, pero no suprimen, todo lo contrario, la práctica de una lectura comunitaria que reúne a los espectadores-oyentes en torno de aquel que descifra.

En tiempos de crisis, el cartel puede tomar un alcance distinto, sedicioso y manuscrito. A partir de entonces, el cartel no sirve ya a la administración o al comercio, sino que expresa la protesta. Dos cir-

[86] Citado por A. Lottin, *Chavatte, ouvrier lillois. Un contemporain de Louis XIV*, París, Flammarion, 1979, pág. 325.

[87] J.-C. Perrot, *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIIIe siècle*, París-La Haya, Mounton, 1975, t. I, pág. 307.

cunstancias, sobre todo, favorecen esa reapropiación popular del cartel y ese desvío de la lectura al aire libre. De un lado, en cada hambruna, florecen los carteles contra los gobernantes, acusados de especular con los granos y de matar de hambre al pueblo: así, en 1725, y lo mismo en 1768. Algunos, con escritura de garabato y ortografiados fonéticamente, traducen una expresión rudimentaria; otros, escritos con mano más segura, llaman a la acción violenta, o desarrollan una ironía mordaz [88]. Por otro lado, los conflictos religiosos proporcionan una segunda ocasión para carteles salvajes. Es lo que ocurre durante la crisis jansenista, y el abogado Barbier anota en su diario en febrero de 1732: «Se dice que han encontrado un cartel en la puerta de Saint-Médard, donde había: Por orden del rey, prohibido a Dios hacer milagro en este lugar» [89]. Estos anuncios manuscritos, multiplicados en períodos de tensiones, atestiguan a su manera el progreso de la circulación del impreso. Recuperan las formas, quieren captar su impacto, y para ello movilizan los resortes de una lectura en público, hecha por los más solícitos a los menos hábiles, o al mismo tiempo por todos y cada uno [90].

Del lado de las elites: leer en sociedad

Las oposición entre la lectura elitista del fuero privado y la lectura colectiva de la mayoría no debe borrar las prácticas que invierten sus términos. En efecto, todavía en el siglo XVIII la lectura culta puede ser lectura de grupo o lectura en voz alta. La correspondencia entre el presidente Dugas y Bottu de Saint-Fonds proporciona muchos ejemplos. Es frecuente que dos personas lean al mismo tiempo el mismo texto. Dugas lo hace con su hijo para enseñarle a reflexionar sobre sus lecturas: «Pasé un tiempo considerable con mi hijo leyendo el griego y algunas odas de Horacio. Lo he seguido haciendo hoy incluso» (carta del 28 de julio de 1728), o: «Es por la noche cuando juego al ajedrez con mi hijo. Empezamos leyendo un buen libro, es

[88] S.-L. Kaplan, *Le complot de famine: histoire d'une rumeur au XVIIIe siècle*, París, Colin, Cahiers des Annales, 1982, págs. 15 y 40.

[89] E.-J.-F. Barbier, *Journal d'un bourgeois de Paris sous le règne de Louis XV*, París, UGE, «10/18», 1963, pág. 119.

[90] Sobre estas lecturas al aire libre en la capital, cf. D. Roche, *Le Peuple de Paris...*, *opus cit.*, págs. 229-237.

decir, un libro piadoso, durante media hora» (carta del 19 de diciembre de 1732). Pero leer juntos es también un pasatiempo rural entre esposos: «Nuestra jornada transcurrió ayer en el paseo [...]. Nos sentamos a orillas de un arroyo donde leímos al *Teólogo en las conversaciones.* Quedamos contentos de lo que leímos» (carta del 14 de octubre de 1773). También entre amigos son un placer las lecturas paralelas, puesto que alimentan luego el intercambio culto: «Cheinet pasó ayer al atardecer y cenó conmigo. Leímos algunas cartas de Cicerón y lamentamos la ignorancia pública, me refiero al poco gusto de nuestros jóvenes que se divierten leyendo libros nuevos, con frecuencia frívolos y superficiales, y que descuidan los grandes modelos donde aprenderían a pensar bien» (carta del 17 de marzo de 1731).

En la sociedad lionesa de principios del siglo XVIII no se pierde la práctica de la lectura en voz alta, para un grupo selecto. Dugas lo atestigua en 1733 a propósito de una novedad, *Le Temple du goût [El Templo del gusto]* de Voltaire, uno de cuyos ejemplares ha recibido, dedicado por el autor, el señor de La Font, gentilhombre de la reina: «El señor de La Font llegó y me dijo que había creído que me complacería oír la lectura de una obra nueva del señor de Voltaire titulada *Le Temple du goût;* pero que, si me parecía bien, esperaríamos a que mi hijo hubiese ido por la mañana a Brignais para volver por la noche. Llegó media hora después y él fue el lector; la lectura duró una buena hora y media, mi mujer que vino hacia las siete oyó tres cuartos de hora». Segunda lectura en voz alta, inscrita en la sociabilidad ilustrada, en la academia: «He oído por segunda vez la lectura de esa obra en la academia y la ha escuchado con placer [...]. El señor abate Tricaut que debía hablar no fue largo y hubo tiempo de leer *Le Temps du goût,* pero no se han leído las notas que el autor ha puesto al pie de las páginas, algunas de las cuales son muy curiosas.» Tercera lectura, en proyecto: la que Dugas querría hacer con su amigo Bottu de Saint-Fonds. Para ello, ha pedido al señor de La Font prestarle el libro cuando Bottu se dirija a Lyón: «Siento que quedaré encantado de releerlo con vos» (carta del 23 de marzo de 1773).

En este caso, la novedad de la obra excita sin duda la curiosidad, y sus lecturas en familia o en público tienen por objetivo aplacar la solicitud. Sin embargo, otros testimonios confirman la práctica perpetuada de la lectura de sociedad. Véase, como prueba, el cuadro de Jean-François de Troy, fechado en 1728, titulado *La lectura de Molière* (colección de la marquesa de Cholmondeley). En un salón acomodado, de estilo grutesco, una compañía aristocrática que reúne a

dos hombres y cinco mujeres escucha a Molière, leído por uno de los hombres. Las mujeres, en ropa de casa, están confortablemente instaladas en canapés y una de ellas se inclina hacia el lector para mirar el texto leído. Al fondo de la habitación, una biblioteca baja, de puertas vidriadas, rematada por un reloj que marca las tres y media. El lector se ha interrumpido, las miradas se cruzan o se huyen como si el placer de sociedad, que reúne alrededor del libro oído, remitiese a cada uno a sus pensamientos y a sus deseos [91].

El impreso en la intimidad popular

En los talleres y en los pisos alquilados, en los puertos y en las calles, el pueblo urbano accede colectivamente al escrito, descifrado en común. Pero esa relación con el impreso no es la única: en efecto, en la intimidad de la mayoría el impreso penetra movilizando las afectividades, fijando la memoria y guiando las prácticas. La mayoría de las veces, esos impresos del fuero privado popular no son libros, sino materiales más humildes y efímeros. Entre ellos, los *ocasionales y canards* ocupan un lugar importante. Desde mediados del siglo XVII, como antes, moviliza el mismo imaginario colectivo, fascinado por las catástrofes naturales, las maravillas y los monstruos, los prodigios celestes, los hechos milagrosos y los crímenes abominables. La temática que impera en el siglo XVI no se modifica apenas [92], pero, sin embargo, a finales del siglo XVII, las formas más humildes de entre los *ocasionales* evolucionan algo. Sus textos se acercan al lenguaje oral, torpes y confusos, como si sus autores pertenecieran al medio popular, como si los buhoneros que difunden los librillos cogieran ellos mismos la pluma. Por otro lado, las moralidades en prosa que a menudo remataban los relatos dejan su espacio a endechas que pueden cantarse [93]. El *canard* adopta de este modo, progresivamente, la estructura plural que le será propia en el siglo XIX, reuniendo una ima-

[91] Este cuadro está reproducido en el catálogo *France in the Eighteenth Century...*, *opus cit.*, nº 668 (fig. 108).

[92] Cf. el capítulo «Estrategias editoriales y lecturas populares (1530-1660)».

[93] J.-P. Seguin, «Les occasionnels au XVIIIe siècle et en particulier après l'apparition de la *Gazette*. Une source d'information pour l'histoire des mentalités et de la littèrature "populaire"», *L'Informazione in Francia nel Seicento, Quaderni del Seicento Francese*, nº 5, Bari, Adriatica, y París, Nizet, 1983, págs. 33-59. Un ejemplo de *canard*, relato iconográfico y endecha moral en *Le Fait divers*, *opus cit.*, nº 46.

gen o una serie de imágenes que hacen relato, una narración y una endecha o canción. De este modo puede jugar con distintos modos de recepción, autorizar diversas lecturas, de las más avisadas a las más zafias, prolongarse de diferentes manera, mediante la canción, la explicación o el comentario.

Pero, como atestigua el ejemplo de Chavatte, el *canard* también puede suscitar toda una gama de gestos del fuero privado. Después de haber sido leído, a veces es recortado y la imagen que contiene pegada a la crónica personal: por ejemplo, la que representa un desbordamiento de las aguas y la emergencia de monstruos marinos en Flandes y en Holanda en 1682, o la del mismo año que muestra el suplicio de «dos magos que habían arrojado veneno en varios lugares de Alemania». Tras el recorte, la copia: en efecto, Chavatte no inserta en su crónica los textos de los *canards* en su forma impresa, sino que vuelve a copiarlos, como si el gesto de escritura fuera condición de la apropiación personal, como si la transcripción manuscrita diese a la cosa leída el mismo estatuto de autenticidad que a la cosa vista. Y, de hecho, lector asiduo de *canards,* Chavatte repite su estilo y su estructura para hacer el relato de acontecimientos de Lille de que ha sido testigo o que le han contado. Su propia escritura se modela según las fórmulas del impreso cuyos motivos y enunciados reencuentra, y el relato de ficción se vuelve a su vez garante de la veracidad de los hechos extraordinarios divulgados en la ciudad [94]. Los *canards,* vendidos en Lille por el librero Prévost instalado en el recinto de la Bolsa, habitan por tanto la cotidianidad de Chavatte: él los posee, los recorta, los transcribe, pero, a cambio, ellos modelan sus maneras de pensar y de decir, le dictan su estilo, le imponen su definición de lo verdadero.

También se encuentran en los interiores populares otros impresos, que no son libros ni librillos, sino simples hojas. Por ejemplo, las imágenes volantes. En París, en 1700, cuando sólo el 13% de los asalariados poseen uno o varios libros, el 56% poseen imágenes, y en 1780 los porcentajes son respectivamente del 30% y del 61%. La misma diferencia inicial, pero anulada a finales del Antiguo Régimen, entre los criados: en 1700, el 35% tiene libros, el 56 imágenes; en 1780, el porcentaje, incrementado o disminuido en el 40%, es idéntico [95]. En los asalariados sobre todo, esas imágenes son religiosas,

[94] A. Lottin, *opus cit.*, págs. 265-266 y 329-330.
[95] D. Roche, *Le Peuple de Paris..., opus cit.*, pág. 226.

dado que dos tercios de las que poseen muestra a la vista y a la lectura las devociones del cristianismo. Entre ellas, la mejor parte la ostentan las imágenes de las cofradías. Hasta finales del siglo XVIII se tiraron en cantidades enormes, como lo atestigua J.-M. Papillon: «En 1756, hacía unos 90 años que mi difunto aubelo Jean Papillon había grabado, nada más que en madera de peral, la gran plancha representando a la Santa Virgen en un Gloria, con los Santos Misterios de su vida alrededor, para los administradores de la Cofradía Real de la Caridad de Nuestra Señora del Buen Parto, basada en la iglesia de Saint-Étienne-des-Grès de París. Esa plancha servía todavía ese año, habiéndose tirado siempre cinco o seis mil ejemplares para ser distribuidos entre los cofrades de esa cofradía, lo cual suma en total más de quinientos mil ejemplares» [96]. Al querer demostrar los méritos del grabado en madera, Papillon indica al mismo tiempo la longevidad de las mismas planchas (y por tanto de las mismas estampas) y la importancia de su difusión.

En efecto, cada año todos los cofrades de una cofradía reciben una imagen del santo o del misterio que reverencian. Así es como los estatutos de la cofradía de la Inmaculada Concepción de la Santa Virgen, instalada en la iglesia Saint-Paul de París, prevén que la cotización anual da derecho a «una bujía de dieciséis, una imagen y una parte de pan bendito [97]». En la segunda mitad del siglo XVIII, esa cofradía ordena imprimir todos los años trescientas imágenes y tres títulos de indulgencias mencionando las que le han sido concedidas. Chavatte es, en Lille, miembro fundador y celoso de la cofradía de Saint-Paulin erigida en 1670, y abierta a los obreros del textil, sayeteros y botoneros, lo mismo que a los jardineros de la parroquia de Saint-Sauveur donde está instalada. Las representaciones del santo venerado por sus fieles son múltiples: una reliquia traída de Roma a Lille en 1685, una estatua de plata fundida a raíz de una colecta en 1669, y, por último, imágenes grabadas como la que Chavatte inserta en su crónica y que, a diferencia de otras más habladoras, no lleva más que un mínimo de texto (impreso en mayúsculas), a saber: «S. Paulin patrono de los jardineros» y «La cofradía de S. Paulin está eri-

[96] J.-M. Papillon, *Traité historique et pratique de la gravure sur bois*, París, 1766, t. I, págs. 423-424.

[97] Citado por el abate J. Gaston, *Les Images des confréries parisiennes avant la Revolution*, París, Société d'iconographie (2.º años, 1909), 1910. Una «bujía de dieciséis» quiere decir una bujía de las que entran dieciséis en una libra.

gida en la iglesia parroquial de S. Sauveur en Lille, P. A. Cappon fec.». Distribuida anualmente a los cofrades, pegada sobre las paredes del hogar o del taller, semejante imagen sirve sin duda de soporte sensible a las devociones exigidas por los estatutos de la cofradía: «Los cofrades y cohermanas recitarán todos los días tres veces la oración dominical y la salutación angélica en honor de Dios, la Santísima Virgen María y San Paulino para obtener el amor de Dios y del prójimo y liberación de cólicos y otros males espirituales y corporales» [98]. Al rezar a san Paulino, Chavatte reza también a la Virgen y ésta se halla presente en efigie en su diario. La imagen que ha elegido representa a Nuestra Señora de Lorette, adorada entre las dominicas de Lille y cuya cofradía está erigida en la iglesia del hospital de San Salvador, situado muy cerca de su hogar [99].

Material de empleos múltiples, que muestra a los ojos y a la veneración al santo patrón, que proporciona el texto de las oraciones, que recuerda las obligaciones y los servicios, las imágenes de cofradía se hallan ubicadas en el corazón de la intimidad popular, puestas en la pared, son miradas y consultadas. Pero, a buen seguro, no constituyen el único impreso religioso preciosamente conservado: las campanas de chimeneas o los cabezales de cama, series de maderas grabadas en forma de friso, que recapitulan a los evangelistas, a los apóstoles o a los doctores de la iglesia [100], las imágenes de peregrinación, que certifican para uno mismo y para los demás el viaje devoto; en ciertas diócesis, (en particular en la de Lyón en el siglo XVIII), las tarjetas de matrimonio que llevan el texto del ritual y proporcionan, mediante la imagen, toda una enseñanza religiosa [101] son otros tantos ejemplos de ello. En todos estos casos, o casi en todos estos casos, el impreso de la intimidad popular fija el recuerdo de un momento importante de la vida, juega con el doble registro de la imagen y del texto —cosa que autoriza los desciframientos plurales—, y articula utilidad y finalidad cristianizadora.

Pero los carteles religiosos no son las únicas hojas impresas tiradas en gran número. Desde finales del siglo XVII, ciertos imagineros de la calle Saint-Jacques venden unos «almanaques de gabinete» o

[98] A. Lottin, *opus cit.*, págs. 253-257, images reproducida en la pág. 256 *bis*.

[99] Ibíd., pág. 239, imagen reproducida en la pág. 241 *bis*.

[100] Un ejemplo en el catálogo *Religion et Traditions populaires*, Musée national des arts et traditions populaires, París, ed. de la Réunion des musées nationaux, 1979, nº 127.

[101] P.-B. Berlioz, *Les Chartes de mariage en pays Lyonnais*, Lyon, Audin, 1941.

grandes cuadros murales que recapitulan, en torno a un tema central, los acontecimientos del año anterior [102]. Su difusión, sin duda, sigue siendo restringida y no tiene comparación con las de las imágenes de piedad. No obstante, en el transcurso del siglo XVIII, el repertorio de la imaginería hallada en los inventarios tras fallecimiento de los humildes se diversifica. El número medio de las imágenes poseídas se incrementa: entre los criados cuya fortuna es superior a la media, pasa de 8 a 22 entre 1700 y 1780 (mientras que, como se ha señalado, el porcentaje de los poseedores de imágenes decrece un 16% [103]). Al lado de la imagen de devoción encuentra un sitio una iconografía profana hecha de vistas y de paisajes, de retratos y de escenas mitológicas. Toda una panoplia de hojas de gran formato, impresas por una sola cara y llevando texto e imagen, puebla, pues, los interiores populares. Sus mensajes varían lo mismo que sus usos, pero todas atestiguan una frecuentación íntima, que es lectura, pero no sólo lectura, de los objetos tirados por millares (y hoy casi desaparecidos) por los impresores y los comerciantes imagineros.

Difusión del impreso, diferenciación de las lecturas

El siglo ampliamente superado que separa los años 1660 de los años 1780 ve de forma irrefutable un incremento de los públicos del libro. En la ciudad, a pesar de los patinazos o de los retrocesos, de las diferencias según los lugares y los medios, son más numerosos los que poseen libros, y más numerosos los libros que poseen. La progresión es particularmente sensible en los escalones más bajos de la jerarquía de lectores, atestiguando que al hilo del siglo comerciantes y tenderos, artesanos y asalariados se familarizan progresivamente con el libro. Por otro lado, la proliferación de instituciones que alquilan libros multiplica las posibilidades de lectura, incluso para los más humildes, y aguza y aplaca al mismo tiempo el apetito por el impreso. De forma paralela se atenúa el contraste entre ciudades y campos. Las ciudades, que durante mucho tiempo han sido consideradas como bastiones del

[102] J. Adhémar, «Information gravée en France au XVIIe siècle: images sur cuivre destinées à un public bourgeois élégant», *L'Informazione in Francia nel Seicento.., opus cit.*, págs. 11-32, en particular pág. 27.

[103] D. Roche, *Le Peuple de Paris...*, opus cit., pág. 227, cuadro 34.

escrito, manuscrito o impreso, pierden algo de su privilegio. En el país llano también circula el libro, y ciertos editores se especializan incluso en el mercado campesino, al que llegan los buhoneros, transformado por los progresos de la alfabetización. Como la iglesia de la reforma católica, como la escuela llevada por los clérigos y las comunidades, después de 1660, el libro parte a la conquista de los pueblos y se vuelve uno de los soportes mayores de una aculturación que remodela creencias y conductas. Su circulación en una escala nueva tiene efectos posiblemente contradictorios: de un lado, permite inculcar las nuevas disciplinas, sean éstas las de la fe, las de la civilidad o las de técnicas; de otro autoriza a una liberación de los espíritus que, mediante la información recogida o la ficción conferida, pueden escapar de las repeticiones obligadas de una cotidianidad estrecha.

Este proceso de difusión del impreso no avanza sin perturbar las antiguas diferencias. Ya no es un bien raro, por lo que pierde su valor simbólico, y la lectura que lo consume se vuelve en todos algo más desenvuelta. De ahí, sin duda, a traves de representaciones y prácticas, la búsqueda de nuevas distinciones. Unas tratan de diferenciar a los lectores en el acto mismo de su lectura reformulando sus oposiciones tradicionales; por ejemplo, entre lectores solitarios de las ciudades y oyentes de las veladas campesinas; o también, en la ciudad, entre lectores de gabinete y lectores de la calle. Otras tratan de imponer una forma de leer que rompe con la ligereza de la época y halla, en una forma laicizada, un estilo antiguo de lectura, serio e intenso. La uniformización relativa aportada por una circulación más densa del libro no ahoga, sino todo lo contrario, la multiplicidad de las «figuras de la lectura»[104], reivindicadas o practicadas, aconsejadas o deseadas. Si los datos en cifras muestran claramente que entre 1660 y 1780 se atenúan las diferencias en la distribución del libro, el estudio de los usos del impreso señala, a modo de contrapunto, una diferenciación incrementada en los modos de apropiación de los materiales tipográficos, como si la distinción de las prácticas fuese generada por la divulgación misma de los objetos de que se apoderan*.

[104] M. de Certeau, «La lecture absolue (Théorie et pratique des mystiques chrétiens: XVIe-XVIIe siècles)», en *Problèmes actuels de la lecture*, bajo la dir. de L. Dällenbach y J. Ricardou, Centre culturel de Cerisy-la-Salle, París, Clancier-Guénaud, 1982, págs. 65-80.

* El texto de este capítulo ha sido preparado en colaboración con Daniel Roche, a quien debe mucho.

Capítulo 6
LECTORES CAMPESINOS EN EL SIGLO XVIII

Para los letrados de las Luces, la lectura campesina es como la figura de una lectura perdida, borrada en la ciudad por las urgencias de lectores demasiado ávidos. ¿Pueden descubrirse, detrás de la imagen, pintada sobre lienzo o escrita en literatura, los hábitos y las prácticas de los habitantes de los campos, no los de las nostalgias urbanas, sino los de carne y hueso que pueblan el mundo rural? Es cierto que algunos han cogido la pluma para contar la historia de su vida, y, al hacerlo, recordar sus primeros encuentros con los libros. Es lo que ocurre con Louis Simon, estambrero en el Maine, que en 1809, cinco años después de la muerte de su amada mujer, comienza a escribir «los principales acontecimientos ocurridos en el curso de mi vida». Recordando su juventud, da cuenta de su gusto por la lectura, nutrido gracias a la biblioteca del cura de la parroquia que le presta libros; gracias también, sin duda, a un buhonero vuelto a la región: «Pasaba, pues, mi tiempo en medio del placer de tocar instrumentos y Leer todos los libros que podía procurarme sobre todas las historias Antiguas, las guerras, la Geografía, las vidas de santos, el Antiguo y el nuevo testamento y demás Libros santos y profanos también me gustaban Mucho las canciones y los cánticos»[1]. Pero

[1] A. Fillon, *Louis Simon, étaminier 1741-1820 dans son village du Haut-Maine*, Universidad del Maine, 1982 (tesis de tercer ciclo).

testimonios como éste son raros y lacónicos. Los más elocuentes, como Jamerey-Duval, están muy lejos de su infancia campesina cuando escriben y, en el relato de la conquista de la cultura, es el hombre de las Luces quien habla, juzga y piensa, y no el pastor de antaño. Por tanto el testimonio debe ser descifrado en primer lugar como una presentación de sí mismo, modelada a la mayor distancia social y cultural, vinculada a una trayectoria excepcional [2]. Incluso aunque sea posible reconocer en él rasgos que sin duda valen para todas las educaciones autodidactas, ese testimonio no puede, en cambio, indicar usos comunes del impreso, maneras corrientes de leer. Muy raras, poco locuaces, productos de circunstancias particulares, las historias de vida no bastan pues para restituir las lecturas campesinas del siglo XVIII. De ahí el valor de un conjunto documental distinto: los textos dirigidos al abate Grégoire en respuesta a sus preguntas «relativas al *patois* y a las costumbres de las gentes del campo». Enviado el 13 de agosto de 1790, el cuestionario del párroco de Emberménil, diputado en la Asamblea nacional, contiene en efecto tres preguntas prometedoras para una historia de la lectura popular: «35. ¿Tienen [los señores párrocos y vicarios] un surtido de libros para prestar a sus feligreses? 36. ¿Tienen las gentes del campo gusto por la lectura? 37. ¿Qué especies de libros se encuentran más comúnmente entre ellos?» Tres preguntas, pues, precisas sobre la presencia del libro en los campos y sobre las lecturas preferidas de sus habitantes.

Los libros de que aquí se trata son obras en francés, porque las escritas en *patois* deben ser mencionadas en las respuestas dadas a las preguntas 21-25 —en particular a la vigesimotercera: «¿Tenéis obras en *patois*, impresas o manuscritas, antiguas o modernas, como derecho consuetudinario, actas públicas, crónicas, preces, sermones, libros ascéticos, cánticos, canciones, almanaques, poesías, traducciones, etc.?» La empresa de Grégoire se muestra, pues, como la investigación más antigua sobre las prácticas culturales (o al menos lectoras) de los franceses y como un inventario inesperado de la biblioteca rural del siglo XVIII en los comienzos mismos de la Revolución. No obstante, el examen de las repuestas debe matizar algo el entusiasmo. Su número es en última instancia restringido porque sólo hay cuarenta y tres, conservadas en la biblioteca de la Société de

[2] V Jamerey-Duval, *Mémoires. Enfance et éducation d'un paysan au XVIIIe siècle*, introducción de J.-M. Goulemot, París, Le Sycomore, y J. Hébrard, «Comment Valentin Jamerey-Duval apprit-il a lire? L'autodidaxie exemplaire», en *Pratiques de la lecture*, bajo la dirección de R. Chartier, Marsella, Rivages, 1985, pág. 23-60.

Port-Royal y en la Bibliothèque Nationale [3]. Y, además, con mucha frecuencia no abarcan el conjunto de las cuarenta y tres preguntas hechas por Grégoire, ignorando algunas (en particular, para once de ellas, las cuestiones que nos interesan), dando una sola respuesta a varias de ellas o componiendo un texto muy liberado del orden del cuestionario.

Finalmente, y sobre todo, los que responden no son los lectores rurales mismos, sino hombres situados a distancia de la cultura campesina. Por un lado, su posición los diferencia mucho del pueblo rural. Para obtener respuesta a su investigación, Grégoire se apoyó en varias redes de corresponsales: hombres con los que estaba en amistad culta, algunos colegas suyos de la Asamblea nacional, y por último las Sociedades de amigos de la Constitución afiliadas al Club de los Jacobinos. Pero todos los que le escriben, y cuyas respuestas se escalonan entre agosto de 1790 y enero de 1792 (con una fuerte mayoría entre noviembre de 1790 y febrero de 1791), tienen muchos puntos comunes: son urbanos, son personas instruidas que pertenecen a la Iglesia, a la administración o a la justicia, a las profesiones liberales —es decir, a todas las «togas» de la antigua sociedad—, son burgueses ilustrados comprometidos con el mundo de la República de las letras. Esta primera distancia, objetiva, en relación a la campiña y a sus habitantes, se duplica con otra, voluntaria, que está en el fundamento mismo de la descripción. La cesura afirmada con el pueblo campesino, ese otro que el cuestionario debe descubrir, es la condición para que queden claramente separados en el seno de la comunidad provinciana los notables urbanos, en posición de observadores, y el campo, objeto asilvestrado de su observación. Lo que los corresponsales de Grégoire refieren no es, por tanto, el resultado de investigaciones de campo, apoyadas en una intención etnográfica, sino una mezcla compleja de saber y de familiaridad, de estereotipos antiguos

[3] 29 respuestas han sido publicadas por A. Gazier, *Lettres à Grégoire sur les patois de France*, París, 1880; tres por M. de Certeau, D. Julia y J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, París, Gallimard, 1975; 11 están inéditas, diez de ellas conservadas en la compilación de la Bibliothèque Nationale, Ms. Nouvelles Acquisitions françaises 2798, y la última en la compilación de la Société de Port-Royal, Ms. Révolution 222. Doy las gracias a Dominique Julia que me ha comunicado el texto de esas cartas inéditas. Las respuestas a las cuestiones 35, 36 y 37 de la investigación Grégoire fueron utilizadas rápidamente en el artículo de N. Richter, «Prélude a la bibliothèque populaire. La lecture du peuple au siècle des Lumières», *Bulletin des bibliothèques de France*, t. 24, n° 6, 1979, págs. 285-297.

y de imágenes de moda, de cosas vistas y de textos leídos. Hay que tenerlo presente al escuchar sus respuestas.

«¿Tienen las gentes del campo gusto por la lectura?» La pregunta, formulada en el vocabulario nuevo del siglo, suscita respuestas contradictorias. Para algunos, semejante aspiración resulta imposible a quien no sabe leer: «En su mayoría aún están entregados a la más crasa ignorancia: dado que no saben leer, no podrían tener gusto por la lectura» (Amigos de la Constitución de Agen, 27 de febrero de 1791); «Las gentes del campo no tienen gusto por la lectura porque apenas saben leer» (respuesta anónima, región del Mâconnais y del Bresse); «Dado que las tres cuartas partes de las gentes del campo no saben leer, sería inútil tener libros para prestárselos» (Jean-Baptiste de Cherval, 22 de septiembre de 1790). Para algunos, la demanda misma parece desprovista de sentido. Lo dice Lequinio movilizando la sabiduría latina: «Las gentes del campo no tienen gusto por la lectura, *ignoti nulla cupido*»; otros lo dicen de forma más brusca, como los Amigos de la Constitución de Mont-de-Marsan, que responden sencillamente a la pregunta: «¿Y cómo podrían tenerlo?»

Hay, por el contrario, varias respuestas que insisten sobre el apetito de lectura campesino, vejado durante mucho tiempo, pero súbitamente revelado por la Revolución. Así, el abate Rochejean que responde por Salins y su región: «Por todas partes el pueblo empieza a leer; se trata de mantener el impulso dado. En las clases más ignorantes de la sociedad se encuentran hombres dignos de instrucción que no piden otra cosa que instruirse. Sé que el pueblo es muy apático, pero sé que lo es menos día a día, y que encierra bastantes hombres ávidos de instrucción para rendirse más o menos lentamente al gusto universal» (15 de marzo de 1791). Así el canónigo Hennebert en Artois: «Observo que desde la Revolución, toman cierto gusto por los escritos referidos a ella» (26 de noviembre de 1790). El acontecimiento lleva por otro lado a algunos a modificar completamente su juicio. El abate Andriès, profesor del colegio de Bergues, había respondido con ironía a la pregunta número 36, burlándose de la «estúpida vanidad» de los aldeanos flamencos, que se jactaban de saber todo sin nunca leer nada; «no encuentran en sus casas libros lo bastante bien escritos para que puedan adentrarse por la lectura o hacérsela gustar; por eso no los abren nunca.» Pero añade en nota a propósito de su respuesta: «La nota siguiente, aunque cómica, no era menos verdadera hace seis meses; en la actualidad los campesinos se apasionan por la lectura, conocen mejor la Constitución que nuestras

gentes de las ciudades que desprecian los decretos.» La Revolución invierte, por tanto, las antiguas situaciones y pone al descubierto, en toda su fuerza, aspiraciones que se habían creído durante demasiado tiempo extrañas al pueblo campesino.

Por desgracia, esa nueva expectativa choca con dos obstáculos aún no soslayados. En primer lugar, la mediocre circulación de los libros en las campiñas: «El pueblo tendría sin duda alguna gusto por la lectura y si hubiera libros consagraría a ella muchos momentos que no puede consagrar a sus trabajos preciosos», escribe el abate Fonvielhe, párroco constitucional de Dordogne (20 de enero de 1791). Y Bernadau, el abogado bordelés, aporta una prueba *a contrario:* «He observado que, cuando un campesino tiene un libro a su disposición un día festivo, prefiere su lectura a la taberna, aunque el hábito le sea muy familiar los días de descanso» (21 de enero de 1791). Segundo obstáculo a la lectura deseada: la imposibilidad de instruirse por falta de instructores. «A las gentes del campo les gusta mucho la lectura, y, si no mandan instruir a sus hijos, es porque no tienen maestros de escuela» (Bernardet, párroco de Mazille en la diócesis de Mâcon, 28 de diciembre de 1790). Y Jean-Baptiste de Cherval añade: «La facilidad con que se puede leer, el deseo de adquirir algunos conocimientos, el fruto que se saca de su lectura es lo que de ordinario proporciona el gusto y cuando se ponga a las gentes del campo a saborear esas ventajas, no dudo que les gustará la lectura tanto como a los hombres civilizados.» Todo ello lo resume Lorain, alcalde de Saint-Claude en una fórmula soberbia: «La instrucción es necesaria para tener sed de instrucción» (14 de noviembre de 1790).

El pueblo de los corresponsales de Grégoire se ha despertado como por sí mismo debido al nuevo curso político. El amor a la lectura y la avidez de instrucción pertenecen a su naturaleza, pero han sido ahogados por la sujeción cultural a que era sometido. Los Amigos de la Constitución de Auch lo proclaman: «Se asegura en voz alta que las gentes de los campos tienen en el alma el gusto por la lectura, y que no desean nada tanto como instruirse.» El primer deber de la Revolución es, por tanto, hacerles conscientes de esas aspiraciones que están en ellos. Para esa tarea, ¿puede la Revolución apoyarse en la iglesia de la que son miembros muchos de los que responden al cuestionario? También en este punto el diagnóstico es contradictorio. Para unos, los párrocos son adversarios decididos de la lectura campesina. Por un lado, pretenden preservar de ese modo su mediación obligada entre los fieles y la Biblia, como escribe el abate Aubry, pá-

rroco además, a propósito de las Ardenas: «Los párrocos y los vicarios [...] no prestan ningún libro a sus feligreses, a quienes les está prohibido leer la Escritura sagrada. Por eso hay tan pocos campesinos que tengan gusto por la lectura.» Por otro, temen que la difusión de la lectura perturbe la escala de las condiciones o subvierta el orden entre los sexos. El abogado Bernadau dice haber encontrado una hostilidad semejante cuando ha querido introducir en la escuela del pueblo la lectura y distribuir entre los mejores alumnos obras útiles para el «gobierno de las familias»: «El párroco pretendía que inspirar a los niños el gusto por la lectura suponía tratar de darles sobre sus compatriotas una superioridad contraria a la modestia cristiana, y que las muchachas lectoras eran mujeres malvadas.» Imaginería clásica del siglo, por tanto, representando la lucha entre el clero, apegado a las ideas de la tradición y adversario de la educación del pueblo, fuente de desórdenes, y el hombre de las Luces, preocupado por el progreso doméstico y público.

Pero si los clérigos refunfuñan ante la educación del pueblo, la Iglesia, en tanto que institución, no deja de ser la única incitadora de lectura. El ex-capuchino François Chabot, de Saint-Geniès, lo observa en sentido negativo: «La pereza de los párrocos y de los vicarios se extiende a todos sus feligreses: sólo leen cuando están en los bancos, es decir, hasta la primera comunión» (4-8 de septiembre de 1790). Y lo mismo Lorain, en Saint-Claude: «El número más reducido lee en sus horas y eso es todo. Las excepciones son infinitamente escasas.» Esta contradicción remite a la posición ambigua que es la de los párrocos en los discursos de los corresponsales de Grégoire. De un lado, se subraya repetidamente su propia indigencia: ellos mismos no son otra cosa que lastimosos lectores. Amigos de la Constitución de Perpiñán: «Pocos, muy pocos de ellos, tienen libros»; abate Fonvielhe: «El pueblo lee por tanto muy poco y los párrocos (salvo los que ahora leen las noticias) leen en general tan poco como él.» El responsable de semejante situación es, claramente, el sistema de beneficios, que obliga a los párrocos a una vida demasiado miserable y que los ata a su estado sin esperanza de cambiarlo. Morel, procurador de Lyón: «¿Cómo les sería posible a los párrocos de simple porción congrua procurarse un surtido de libros para prestárselos a sus parroquianos?» (2 de noviembre de 1790); Amigos de la Constitución de Auch: «Aunque hubieran tenido en la cabeza la ciencia de toda la Sorbona, esto no les habría llevado ni a una abadía, ni a una dignidad en su capítulo, ni a una parroquia mejor. Hay más, y es que el título

de párroco era una exclusión a cualquier especie de grado, sobre todo de parte de la corte.»

Sin embargo, por otro lado, los párrocos se ven atribuir un papel esencial en la necesaria aculturación del pueblo. La formulación misma de la trigésimo quinta pregunta lo sugiere, en su referencia implícita a la biblioteca de préstamo establecida por Grégoire en su parroquia de Emberménil antes de la Revolución —lo cual suponía reanudar, para uso de los campos, una práctica de los párrocos jansenistas parisienses. Algunos de los corresponsables aclaran la referencia: «Un surtido de libros que deberían tener los señores párrocos para prestárselos a sus feligreses es una idea digna de haber sido concebida y ejecutada por el autor de estas preguntas» (abate Rochejean); «Esta pregunta no puede provenir más que de un filósofo lo bastante amigo de la humanidad como para haber puesto él mismo ya en práctica un uso o una moda que querría ver establecerse en todo el Imperio» (Amigos de la Constitución de Auch). En esos inicios de la Revolución, el clero, reformado y regenerado, es por tanto el educador patriota que tiene por tarea comunicar la instrucción, difundir las Luces, revelar el pueblo a él mismo. Con las nuevas autoridades civiles, debe hacer que brote a la luz el deseo de lectura hundido en el alma misma de éste. En mayo de 1794, cuando Grégoire pronuncia ante la Convención el informe salido de su investigación «sobre la necesidad y los medios de aniquilar el *patois* y universalizar el uso de la lengua francesa», los tiempos han cambiado, y en ese momento no se otorga ningún papel a los párrocos prestadores de libros[4].

«¿Qué clases de libros se encuentran más generalmente en sus casas?» La pregunta trigésimo séptima del cuestionario de Grégoire incita a sus corresponsales a esbozar los contornos de la biblioteca de sus compatriotas rurales. Ellos responden, mas no como podría desearlo el historiador en la busca de datos precisos y objetivos. En efecto, la mayoría de las veces se contentan con algunos títulos o indicaciones muy globales, y, sobre todo, queda muy claro que su elección tiene de hecho la función de ilustrar y validar su representación propia de las disposiciones culturales o de las propiedades psicológicas que ellos prestan al pueblo campesino. Cierto que estos observadores avisados no inventan, y que los libros que mencionan se encuentran sin duda en las casas campesinas, pero seleccionan, gene-

[4] El texto de este informe ha sido publicado por M. de Certeau, D. Julia et J. Revel, *opus. cit.*, págs. 300-317.

ralizan, y tal vez omiten para volver sensible mediante el corpus de los títulos retenidos lo que es la ruralidad —al menos la ruralidad de su pensamiento. La lista sistemática de las «clases de libros» citados respuesta tras respuesta, reagrupados en trece categorías, nueve religiosas y cuatro laicas, no constituye por tanto un inventario a la manera notarial, sino un «ideal tipo» de la biblioteca campesina, construido en el cruce de la experiencia y de la imaginería, índice a la vez de un conocimiento del campo, visitado y recorrido, y de arquetipos compartidos de la rusticidad.

En esta representación, el libro del pueblo agrícola es, ante todo, religioso. Todas las respuestas que mencionan los libros, salvo tres únicamente (las de los Amigos de la Constitución de Mont-de-Marsan y de Perpiñán y la del canónigo Hennebert), indican la presencia de obras de piedad o de libros de iglesia. Se cita la Biblia pero la mayoría de las veces en forma de resúmenes o de adaptaciones: «Se encuentra sin embargo en algunos el resumen del Antiguo Testamento de Royaumont, el Evangelio y la *Imitación de Cristo;* pero esto es muy raro» (Amigos de la Constitución de Agen); «Les gustan mucho las historias de las Vidas de Santos y de la Biblia» (abate Bouillotte, Borgoña). Desde este punto de vista queda claramente subrayado por algunos, como Colaud de La Salcette, en el departamento del Drôme, el contraste entre protestantes y católicos: «Los párrocos tienen pocos libros, y a los campesinos les gusta poco la lectura; los calvinistas, que son muy numerosos, son muy propensos a procurarse la Biblia» (18 de febrero de 1792). Más citadas que las biblias en francés, o sus sucedáneos: las horas: «Las gentes del campo que saben leer no leen más que en sus horas» (Morel el Viejo, Lyón). A finales del siglo XVIII, los corresponsales de Grégoire confirman por tanto la familiaridad perpetuada con el libro de horas que dos siglos antes era el más difundido de todos los libros[5]. La literatura nueva y la reforma católica redujeron su importancia entre los más cultos o entre los más devotos, pero sigue siendo una obra popular, de utilidad múltiple, que propone, a un tiempo, el texto de los oficios y fragmentos de la Biblia. Pero para los patriotas ilustrados que escriben a Grégoire, las horas no son de hecho un libro, y leerlas no es realmente leer. Los Amigos de la Constitución de Auch lo dicen a su modo en un pequeño apólogo del campesino leyente pero no lector: «El joven que

[5] Cf. A.Labarre, *Le Livre dans la vie amiénoise du XVIe siècle. L'enseignement des inventaires après décès 1503-1576,* París-Lovaina, Nauwelaerts, 1971, págs. 164-177.

va a la escuela a casa del párroco, que le hace leer una vez al mes o más, aunque los pobres padres se priven diariamente de los pequeños servicios que su hijo les habría prestado, ese joven, decimos, no había llegado a la posesión de las *Horas* de la diócesis dado que las tenía constantemente en su bolsillo en el trabajo, y en las manos en el momento del descanso. Leía durante toda su vida, y moría sin haber sabido leer jamás.» Saber leer es algo distinto, no es sólo poder descifrar un libro único, sino movilizar, para la utilidad o para el placer, las riquezas múltiples de la cultura escrita.

Aunque en el repertorio del libro devoto hecho por los interlocutores de Grégoire, figuran textos antiguos como *La Imitación de Cristo* (citado por los Amigos de la Constitución de Agen y los de Carcasona), también aparecen títulos más recientes producidos por la reforma católica y que habían entrado en el catálogo de los impresores de obras de amplia difusión, en particular de los instalados en Troyes. Así, Bernadau menciona «*Les Sept Tempêtes [Las Siete Tempestades]*, obra ascética de un género lamentable», que de hecho es *Les Sept Trompettes spirituelles pour réveiller les pécheurs [Las Siete Trompetas espirituales para despertar a los pecadores]*, del recoleto Solutive, y François Chabot, *Le Chemin du ciel ou La voie que doivent tenir les enfants pour arriver au ciel [El Camino del cielo o La vía que deben seguir los niños para llegar al cielo]* y el *Pensez-y bien ou Réflexion sur les quatre fins dernières de l'Homme [Pensadlo bien o Reflexión sobre los cuatro fines últimos del Hombre]* —los dos primeros fueron reeditados varias veces en el transcurso del siglo por los impresores troyanos. Su presencia en los campos, como la presencia de esas obras litúrgicas que son los breviarios, los devocionarios, los libros de cánticos y de preces, deriva de un doble hecho. Es, ante todo, fruto de una política diocesana del libro, hecha, al menos en ciertos lugares, de distribuciones a las escuelas y a las familias. Así ocurre en la diócesis de Saint-Claude, según explica el abogado Joly: «El señor obispo difunto hizo distribuir en las parroquias muchos libros.» Por otro lado, en los veinte últimos años de la antigua monarquía, el régimen nuevo de permisos simples instituido en 1777, que permite reeditar libremente todos los títulos cuyo privilegio ha expirado, multiplicó de manera considerable el número de los libros de religión que circulaban. El total de sus ejemplares se eleva a 1.363.700 entre 1778 y 1789 (es decir, el 63% del conjunto de todos los publicados so capa del nuevo permiso). Tres categorías dominan esta producción religiosa de finales de siglo: las obras de liturgia y de práctica

(el 45% de los ejemplares), las horas (el 20% de los ejemplares), los libros de piedad de la reforma católica —y entre ellos el *Chemin du ciel* o el *Pensez-y bien* [6]. Por tanto hay que dar crédito en este punto a las observaciones de los corresponsales de Grégoire que registran con fidelidad el nuevo dato del mercado del libro en vísperas de la Revolución.

Al lado de los libros piadosos, los de la *Bibliothèque bleue.* Esta, sin embargo, no aparece más que en cinco respuestas, bien en singular —Bernadau menciona la presencia de «algunas obras de la *Bibliothèque bleue*»—, bien en plural —el abate Aury, párroco de Bellevaux, en las Ardenas, indica por su parte: «Los libros que comúnmente se encuentran en sus casas son Vidas de Santos, de oraciones y las *Bibliothèques bleues*», haciendo alusión, tal vez, a las diferentes ciudades que imprimen esas obras. La colecta de títulos citados individualmente es breve: la *Histoire des quatre fils Aymon [Historia de los cuatro hijos Aymon]* por los Amigos de la Constitución de Mont-de-Marsan y los de Carcasona, la *Histoire de la vie, grandes voleries et subtilités de Guilleri [Historia de la vida, grandes latrocinios y sutilezas de Guilleri]* por estos últimos, la *Histoire de la vie et du procès du fameux Dominique Cartouche [Historia de la vida y del proceso del famoso Dominique Cartouche] y la Histoire de Louis Mandrin [Historia de Louis Mandrin]* por el canónigo Hennebert. Así pues, una novela de caballería, clásica de la *Bibliothèque bleue*, y los títulos que en el siglo XVIII aseguran el éxito popular de la figura nueva y ambigua del «bandido de gran corazón» [7]. Para los corresponsales de Grégoire, los cuentos pertenecen al mismo horizonte. Los nombra de diversas maneras: «cuentos de hadas, necromancias, *Barba Azul*» para los Monteses, «los antiguos *Contes de ma mère l'Oie*» para Hennebert, «cuentos *bleus*» para Lorrain de Mirbeck. En

[6] J. Brancolini y M.-T. Bouissy, «La vie provinciale du livre à la fin de l'Ancien Régime», en *Livre et Société dans la France du XVIIIe siècle,* bajo la dirección de F. Furet, París-La Haya, Mouton, 1970, t. II, págs. 3-37.

[7] Cf. Roger Chartier, «Figures littéraires et expériences sociales: la littérature de la gueuserie dans la Bibliothèque bleue», págs. 331-342, en *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime,* París, Editions du Seuil, 1987. [Trad. española, R. Chartier, «Figuras literarias y experiencias sociales: la literatura picaresca en los libros de la Biblioteca Azul», en *El mundo como representación. Estudios sobre la historia cultural,* Barcelona, Gedisa, 1992, págs. 229-239 (cf. pág. 35, nota 35)]; e *Histoires curieuses et véritables de Cartouche et de Mandrin,* textos presentados por H.-J. Lüsebrink, París, Montalba, 1984, págs. 21-45.

todos los casos, se trata de referencias a escritos, a libros emparentados con los del repertorio *bleu*, y no de alusiones a tradiciones orales del pueblo de los campos, aparentemente muy mal conocidas por nuestros observadores urbanos. Su testimonio aporta dos informaciones preciosas: de un lado, atestigua que la denominación *Bibliothèque bleue* no abarca los libros religiosos, impresos sin embargo con el mismo formato y por los mismos editores —cosa que confirman los catálogos troyanos que la reservan para los «libros recreativos—, llamados comúnmente *Bibliothèque bleue*»; por otro lado, manifiesta la difusión generalizada por todo el reino, incluidas las provincias meridionales, de esas historias que ya no publican sólo los editores de Champaña o de Ruán [8].

Ocho respuestas hacen figurar los almanaques entre los libros de los campesinos. Tres se limitan a esa expresión genérica, a salvo de precisar «alguno de esos malos almanaques», como hace el abate Fonvielhe, otros cinco designan con mayor precisión los almanaques de que hablan: Bernadau cita el *Almanach des dieux [Almanaque de los dioses]* (tal vez el *Dieu soit béni ou Almanach fidèle [Bendito sea Dios o Almanaque fiel])*, los Amigos de la Constitución de Perpiñán enumeran los de Lieja, de Larrivay (de hecho de Delarivey, el troyano) y *Le Messager boiteux [El Mensajero cojo]* y el abate Andriès para los distritos de Bergues y de Hazebrouck, los almanaques flamencos «que se despachan entre nosotros, pero que vienen del extranjero a dos *sols* la pieza [...]. Los campesinos sienten gran avidez de ellos, por el pronóstico del tiempo que nunca deja de encontrarse en esos almanaques». Tenemos, pues, dos constataciones: el predominio de los almanaques impresos en el extranjero sobre los del antiguo fondo troyano y la circulación de los mismos títulos de norte a sur del reino, incluso aunque procedan de Suiza o de los Países Bajos austríacos.

El diagnóstico sobre la biblioteca rural constituida de ese modo es de los más negativos. El universo que esbozan sus títulos es el de las creencias supersticiosas, el de las fábulas inútiles, el de los prejuicios antiguos. Es esa impresión la que debe dar su enumeración seguida, como respuesta a la trigésima séptima pregunta. Tomemos la de los Amigos de la Constitución de Perpiñán, cuyos elementos hemos aislado hasta ahora: «*Les Quatre Fils d'Aymon,* libros de brujería, opi-

[8] Cf. R. Chartier, «Les livres bleus», en ibíd., págs. 247-270. [Trad. española, R. Chartier, «Los libros azules», en ibíd, págs. 145-162 (cf. pág. 35, nota 35)].

nión muy acreditada en nuestra comarca entre el pueblo de las ciudades y de los campos, lo que atestigua su profunda ignorancia; cuentos de hadas, de nigromantes, *Barba Azul, etc.*» La novela *bleue*, el cuento, el libro de magia: es la misma serie que Grégoire denuncia en su informe a la Convención cuando estigmatiza «los cuentos pueriles de la *bibliothèque bleue,* de las comadres y del sabat», que hacen todo el gasto de las conversaciones aldeanas. Contra esos libros «que pueden atontar», según Lorain, los hombres ilustrados deben imponer aquellos otros que enseñan y educan. El mismo Lorain declara: «He propuesto la nueva obra de Berquin (la *Bibliothèque des villages [Biblioteca de las aldeas])* a algunos alcaldes rurales que no se han preocupado de ella», y deben recordarse los esfuerzos de Bernadau por hacer adoptar como libro de escuela *La Science du Bohomme Richard [La Ciencia del bueno de Richard]* y distribuir entre los muchachos meritorios un *Avis au peuple sur sa santé [Aviso al pueblo sobre su salud]* y un *Manuel du cultivateur [Manual del cultivador],* y a las muchachas prudentes, además de un Nuevo Testamento, el *Avis aux bonnes ménagères [Aviso a las buenas amas de casa].* En 1794, Grégoire emprende, a escala nacional, esa misma política proponiendo la redacción y la difusión «de opúsculos patrióticos conteniendo nociones sencillas y luminosas, que pueda captar el hombre de concepción lenta y cuyas ideas son obtusas» —por ejemplo sobre la meteorología, la física elemental, la política o las artes—, y también «buenos periódicos» cuya lectura pública aconseja: «Se ve con interés a las vendedoras en el mercado y a los obreros en los talleres pagar a escote para comprarlos, y de común acuerdo hacer la tarea de quien los lee» [9].

Las lecturas habituales de las gentes de los campos quedan por tanto descalificadas por quienes informan de ellas a Grégoire, debido a que, lejos de instruir y de ayudar, de informar y de despertar, alimentan prejuicios y supersticiones todavía vivaces. Sin embargo, algunos perciben diferencias entre los lectores de provincias: los campesinos y los notables no leen los mismos libros. Pero estas diferencias reconocidas pueden contener valores contradictorios. Para unos, las lecturas peligrosas de las elites rurales pueden corromper incluso al pueblo labrador. Así, para Joly de Saint-Claude, que

[9] Cf. F. Parent, «De nouvelles pratiques de lecture», en *Histoire de l'édition française,* bajo la dirección de H.-J. Martin y R. Chartier, t. II, «Le Livre triomphant 1660-1830», París, Promodis, 1984, págs. 606-612.

apela a su experiencia personal: «El oficio de juez, que he ejercido durante mucho tiempo, me ha llevado a estancias en el campo [se trata, sin duda, de un cargo de juez señorial]. Veía sus libros en los momentos que me dejaban libre mis ocupaciones; he visto a menudo obras de piedad. La vecindad de ciertos autores célebres, que han mancillado y envilecido su pluma al final de su carrera [sin duda Voltaire y Rousseau], había difundido entre ellos folletos peligrosos para las costumbres y la religión, que han introducido y alimentado la turbación y la anarquía en Ginebra. Encontraba yo esas obras en un comerciante que estaba seducido.» A esta primera imagen del pueblo virtuoso y religioso amenazado por los escritos libertinos, el canónigo Hennebert opone otra, inversa, que reconoce la presencia de la literatura legítima en las casas de los más afortunados únicamente («Los honrados granjeros leen viajes, las novelas del abate Prévost y otras de este género»), mientras que los más desfavorecidos siguen dedicados a «groseras rapsodias, a libros obscenos, a antiguas leyendas fabulosas, a los antiguos *Contes de ma mère l'Oie*, a las vidas de Cartouche, de Mandrin, etc.». Encontramos formulada, por tanto, una pregunta doble: ¿cómo evitar que la corrupción por el saber sustituya a la corrupción que acarrea la ignorancia? ¿Cómo hacer para que el libro sea fuente de ejemplos imitables, y no de depravaciones nuevas? La selección entre las obras útiles y patrióticas y las que no lo son y que de su distribución se hagan cargo hombres esclarecidos o el Estado mismo son las respuestas sugeridas que amplificará el informe de Grégoire.

Algunos de los que responden a la encuesta no se limitan a anotar secamente la presencia de tales o cuales «especies de libros» en las casas campesinas: dicen más sobre su circulación, sobre su lectura, sobre su uso. Atestiguan, ante todo, la existencia de la venta ambulante de libros: «A estas gentes del campo de este distrito que saben leer les gusta la lectura y, a falta de otra cosa, leen el *Almanach des dieux*, la *Bibliothèque bleue* y otras pamplinas que los vendedores ambulantes transportan anualmente a los campos» (Bernadau). La realidad designada es, por tanto, la del vendedor ambulante o la del comerciante forastero, con carreta y tiro, de giras bastante amplias y de fondo bien provisto [10]. Ninguno de los corresponsales de Grégoire men-

[10] A. Sauvy, «Noel Gille dit la Pistole "marchant forain libraire roulant par la France"», *Bulletin des bibliothèques de France*, 12° año, n° 5, 1967, págs. 177-190.

ciona, en cambio, un comercio más modesto, el de los porteadores de pacas o merceros que venden libros llevándolos cargados a la espalda o al cuello, costumbre que tal vez sea entonces más urbana que rural. Pero los vendedores ambulantes no son los únicos que introducen libros entre los campesinos; también lo hacen otros, pero para otras mercancías: «Entre sus manos, hasta cierta edad, sólo se encuentran los libros de que he hablado antes [libros de devoción prestados o dados por los párrocos]. Cuando son más mayores, se contentan con algunas hojas o folletos, que los viajeros o comerciantes introducen en sus aldeas y que con frecuencia son muy peligrosos para las costumbres y más todavía para el reposo público» (Amigos de la Constitución de Ambérieu, 16 de diciembre de 1790). Encontramos ahí la oposición ya señalada por el abogado Joly entre el campesino y el mercader, entre el nativo y el forastero, entre la piedad y la virtud naturales a los campos y la corrupción venida de fuera, de la ciudad. Resulta difícil decir en qué literatura piensan con exactitud los patriotas bresanos, tal vez en las novelas pornográficas que imprimían fuera de las fronteras las sociedades tipográficas extranjeras, tal vez en los libelos obscenos citados por Morel en su respuesta —las *Lettres bougrement patriotiques du véritable père du Chêne, [Cartas sumamente patrióticas del verdadero tío Perico], Le Trou du cul du père du Chêne [El agujero del culo del tío Perico], Le Mouchoir des aristocrates [El Pañuelo de los aristócratas].* En todos los casos su observación matiza algo el cuadro aceptado de las lecturas campesinas, completamente ocupadas por las horas, el almanaque o el libro *bleu*. En ciertos lugares al menos, los campos están tan irrigados por los libros de la época, prohibidos o polémicos —«esos folletos sucios de lubricidad o de imprecaciones convulsivas que exaltan las pasiones en lugar de aclarar la razón», condenados por Grégoire cuatro años más tarde.

Sobre las prácticas de lectura mismas, los amigos de Grégoire son poco elocuentes. Dos rasgos, sin embargo, llaman la atención de algunos. Por un lado, una forma de leer campesina que no es la suya: «Tienen el furor de volver veinte veces a esas miserias, y, cuando hablan de ellas (cosa que hacen de buen grado), os recitan por así decir palabra a palabra sus libritos.» Para Bernadau, el abogado erudito y polígrafo, semejante lectura, que es relectura repetida del mismo almanaque o del mismo libro *bleu*, que hace conocer de memoria, o casi de memoria, esos textos familiares y que se muda fácilmente en recitado, pertenece a la rareza campesina, por la misma razón que las

creencias supersticiosas o la ignorancia de la moral. Por otro lado, la lectura campesina es caracterizada como comunitaria y familiar, como escucha de una palabra lectora. Dos testigos en este punto: Bernadau, como siempre («Los libros de los aldeanos están siempre en mal estado, aunque exactamente colocados. Se los transmiten en herencia. En las largas veladas de invierno, leerán durante una media hora, a toda la casa reunida, alguna vida de santo o un capítulo de la Biblia») y Joly («Las gentes del campo no carecen de gusto por la lectura, sino que dan una justa preferencia a las obras de su estado. En invierno sobre todo, leen o hacen que sus hijos lean, en familia, libros ascéticos»). Ambas descripciones esbozan, pues, una misma escena, la de la velada cuando, en la estación invernal, en torno del libro religioso leído en voz alta por el hijo o el padre, se encuentra reunida la casa entera. Así, las respuestas a Grégoire parecen venir a apuntalar dos de las características con que los historiadores han pensado poder definir las lecturas campesinas antiguas: el hábito de la lectura en voz alta durante las veladas, considerada como la forma de mayor difusión del escrito impreso en unas sociedades en que los analfabetos, numerosos, deben oír el libro [11] ; y la práctica de una lectura llamada «intensiva», distinguida por las frecuentes relecturas de un pequeñísimo número de libros, por la memorización de sus textos, fácilmente movilizables, por el respeto otorgado al libro, raro, precioso, siempre más o menos cargado de sacralidad [12] .

Hay una duda, sin embargo. Son poco numerosos los testigos que describen estas costumbres campesinas y, de hecho, tenemos que confiar en el único de ellos que afina el trazo, en Pierre Bernadau, el abogado de Burdeos. Pero el último párrafo de su última carta a Grégoire, fechada el 21 de enero de 1791, introduce la sospecha: «Los libros que he encontrado más familiarmente entre los campesinos son Horas, un Cántico, una Vida de Santos, entre los grandes granjeros, que después de la cena leen algunas páginas a sus trabajadores. Recuerdo a este respecto algunos versos de una obra sobre la vida campestre que compitió, hace siete años, con la égloga de *Ruth* del señor Florian. Las lecturas de la noche entre los campesinos estaban bien

[11] R. Mandrou, *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, París, Stock, 1975, págs. 20-22.

[12] R. Engelsing, «Die Perioden der Leserforschung in der Neuzeit. Das statistische Ausmass und die soziokulturelle Bedeutung der Lektüre», *Archiv für Geschichte des Buchwessens*, vol. X, 1969, págs. 945-1002.

descritas en ellos; no lo están con menos energía en *La Vie de mon père* del señor Rétif.» La lectura tras la cena, en voz alta y en familia, pertenece por tanto a un repertorio de representaciones, común a la poesía bucólica, a la fábula autobiográfica[13], y también a la pintura o a la estampa, del *Campesino que lee a sus hijos,* expuesto por Greuze en el Salón de 1755, en el frontispicio del segundo tomo de la primera edición del texto de Rétif publicado en 1778. La función de semejante imaginería es doble: presentar la sociedad rural como patriarcal, fraternal, comunitaria, en contraste con la corrompida y dislocada sociedad de las grandes ciudades; pintar en ese desciframiento aplicado y en esa escucha vigilante («No podría recordar sin enternecimiento la atención con que esa lectura se escuchaba», escribe Rétif) la inmersión completa de los individuos en lo que están haciendo, esa absorción planteada como lo contrario mismo de la frivolidad de la época[14].

Para Bernadau y Joly, el motivo de la velada lectora constituye, por tanto, una componente obligada de la representación del mundo campesino —o al menos de una de sus representaciones. En efecto, esa imagen, hecha por entero de simplicidad natural, que traduce a su modo la transparencia perdida que habría que recuperar en todas partes, se cruza contradictoriamente con otra que hace de los campos el temible bastión de los prejuicios y de las ignorancias, y una tierra de misión para los hombres esclarecidos y los filósofos educadores. En la respuesta de Bernadau, ambas visiones se hallan yuxtapuestas, como si perteneciesen a registros diferentes, como si el autor reuniese, sin perturbación alguna, los estereotipos mayores que, para las élites ciudadanas, encierran la verdad incierta de la sociedad rural, modelo o escándalo. La descripción de la lectura piadosa, en familia, caída la noche, no tiene estatuto por tanto de observación etnográfica, pero permite una escenificación conforme con uno de los *topoi* dominantes sobre la cultura campesina. Tal vez Bernadau vio qué libros eran los que estaban «exactamente cerrados» en las casas campesinas, pero su testimonio sobre las veladas (lo mismo que el del abogado Joly, que defiende la inocencia de las costumbres aldeanas) no podría hacer que admitiésemos la frecuencia de las lecturas en su

[13] G. Benrékssa, «Le typique et le fabuleux: histoire et roman dans *la Vie de mon père», Revue des sciences humaines,* nº 172, 1978, págs. 31-56.

[14] M. Fried, *Absorption and Theatricality. Painting and Beholder in the Age of Diderot,* University of California Press, 1980.

seno, porque esa práctica no queda atestiguada claramente ni en las condenas eclesiásticas de los siglos XVII y XVIII, ni en las investigaciones folcloristas del siglo XIX. Cuando en ellas se menciona la velada es siempre como lugar del trabajo en común, del juego y de la danza, de los cuentos y de las canciones, de la confidencia y de la charla, y prácticamente nunca como espacio de la lectura comunitaria en voz alta [15]. Construido como referencia a la lectura familiar de la Biblia entre los reformados (mientras que incluso la Biblia resulta rara vez mencionada entre los libros citados), el motivo indica más sobre la nostalgia o las expectativas de las personas cultas de finales del siglo XVIII que sobre los gestos campesinos.

¿Ocurre lo mismo con el conjunto de las observaciones contenidas en las respuestas a Grégoire, que en tal caso carecerían de valor «objetivo» para una historia de las lecturas campesinas? Tal vez no. En efecto, si todos los corresponsales arreglan sus observaciones para que resalte una figura ideal o reprobada, de la personalidad campesina e, incluso sin calcularlo conscientemente, proponen, en todos los terrenos, los indicios apropiados al retrato que pretenden trazar, su demostración debe confrontar necesariamente las realidades, ni familiares ni extranjeras, de esa ruralidad salvaje pero cercana. Lo que dicen resulta por tanto una mezcla compuesta, en proporciones desiguales y variables según los casos, de cosas vistas, de observaciones hechas sobre el terreno, como juez, como párroco, como viajero, y de cosas leídas, de reminiscencias literarias, de clichés de moda. No se trata de seleccionar unas y otras, puesto que forman un sistema de percepción coherente, que da fuerza de realidad al campo así aprehendido, sino más bien de comprender cada indicación factual en el porqué de su enunciado y remitirla a lo que, por lo demás, puede saberse sobre la circulación y el uso del impreso en el mundo rural en el siglo XVIII. Con esta condición, los testimonios reunidos por Grégoire enseñan la forma en que las personas cultas de provincias se imaginaban, para ellos mismos o para los demás, a los lectores campesinos, pero también, en esa representación misma, que tiene sus leyes y motivos propios y que traduce, trunca y transforma, cuáles eran algunas de las prácticas populares del impreso.

Lo más agudo de su descripción es, sin duda, la conciencia, todavía confusa, de que la Revolución está perturbando los hábitos culturales más arraigados. El acontecimiento ha desencadenado un deseo

[15] Cf., en el anexo, nuestro informe «La lectura en la velada. ¿Realidad o mito?».

de lectura, de información por el impreso, que vuelve obsoleta la antigua biblioteca rural. Algunos piensan el cambio en términos de simple transferencia: las antiguas prácticas se apoderarían de los textos nuevos: «Desde la Revolución, los aldeanos han sustituido esas lecturas por las de los papeles de la época, que compran cuando su antigüedad hace que sean ofrecidos a buen precio. La juventud también ha sustituido los cánticos por las canciones patrióticas» (Bernadau, diciembre de 1790 o enero de 1791). Pero, de hecho, con la irrupción de una literatura efímera, y panfletaria, que no tiene valor sino en su relación con la actualidad política, móvil, nerviosa, es toda una antigua manera de leer, vinculada a las repeticiones de las mismas fórmulas en libros siempre idénticos a sí mismos —las horas, los almanaques, las historias *bleues*— la que ya aparece moribunda. De ahí la vaguedad temporal de muchas de las respuestas a Grégoire, que describen, como todavía presente, una cultura campesina ya borrada, que, a la trama empalidecida de las lecturas antiguas, superponen los nuevos entusiasmos de lectores campesinos que ya no son los de las imaginerías de las Luces.

La biblioteca rural segun los corresponsales de Grégoire

Sólo hemos tenido en cuenta las respuestas que mencionan por lo menos una «especie de libros» como respuesta a la pregunta 47 del cuestionario. Están numeradas según la lista dada en M. de Certeau, D. Julia y J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire,* París, Gallimard, 1975, págs. 175-178.

Las obras mencionadas, por sus géneros o sus títulos han sido agrupadas en las categorías siguientes:

1. Biblias, resúmenes e historias de la Biblia
2. Libros de horas.
3. Catecismos.
4. Compilaciones de cánticos.
5. Compilaciones de navidades.
6. Salterios.
7. Libros de oraciones, breviarios, parroquiales
8. Vidas de santos.
9. Obras de devoción y de piedad.
10. Bibliothèque bleue.
11. Cuentos.
12. Almanaques
13. Libros de brujería

Corresponsal	Región cubierta por la respuesta	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
1 Bernadau	Distrito de Burdeos	*	*		*	*		*	*	*	*		*	
4 Abate Fonvielhe	Provincia de Périgord				*								*	
5 Amigos de la Constitución de Mont-de-Marsan	Gascuña										*	*		*
6 Amigos de la Constitución de Auch	Departamento del Gers		*	*	*									
8 Abate Barère	Departamento des Hautes-Pyrénées							*		*				
9 Amigos de la Constitución de Agen	Departamento del Lot- y -Garona	*	*							*				
12 Chabot	Departamento del Aveyron									*				
13 Amigos de la Constitución de Perpiñán	Distrito de Perpiñán												*	
14 Amigos de la Constitución de Carcasona	Distrito de Carcasona		*	*						*	*		*	
16 Abate Rolland	Provenza							*		*			*	
17 Colaud de La Salcette	Departamento del Drôme	*												
18 Morel Ainé	Provincia del Lionesado		*							*				
19 Amigos de la Constitución de Ambérieu	Departamento del Ain									*				
20 Anónimo	Mâconnais, Dombes y Bresse			*				*						
21 Abate Bouillotte	Borgoña	*							*					
23 Cherval	Bresse			*						*				
24 Lorain hijo	Distrito de Saint-Claude		*											
25 Joly	Bailío de Saint-Claude									*				
28 De Mirbeck	Provincia de Lorena								*			*	*	
29 Amigos de la Constitución de Commercy	Lorena							*						
30 Grunwald y Frère Lefebvre	Ducado de Bouillon							*						
31 Abate Aubry	Ducado de Bouillon							*	*		*			
32 Abate Andriès	Distritos de Bergues y Hazebrouck							*					*	
34 Canónigo Hennebert	Artois										*	*		
35 Abate Asselin	Distritos de Chateau-Thierry y Soissons									*				
36 Riou	Obispados de Léon y Tréguier				*			*						
37 Lequinio	Morbihan, Finistère, Côtes-du-Nord				*				*					
40 Abate Perreau	Bajo Poitou						*							
43 Abate Poupard	Provincia du Berry	*								*				

Anexo
LA LECTURA EN LA VELADA ¿REALIDAD O MITO?

¿Constituyó la velada campesina en el siglo XVIII un lugar privilegiado de lectura en voz alta de los librillos populares, en particular de los librillos de la *Bibliothèque bleue*? Frente a la opinión clásica, nosotros no lo pensamos, a un tiempo porque los indicios invocados apenas convencen y porque se pueden presentar otros testimonios, completamente contrarios.

1. Está claro, ante todo, que los estatutos sinodales y ordenanzas episcopales que condenan las veladas no mencionan entre sus peligros o hábitos la lectura, sea en voz alta o en silencio, sea colectiva o solitaria. Así, las ordenanzas episcopales para la diócesis de Châlons-sur-Marne de 1693, citadas por Robert Mandrou *(De la culture populaire... [De la cultura popular...], opus cit.,* pág. 2), que denuncian la entrada de muchachos en las veladas en que mujeres y chicas trabajan juntas para «jugar y danzar», pero no leer.

2. Cuando el escrito se introduce en las veladas femeninas, a principios del siglo XVIII, se debe a la iniciativa de ciertos sacerdotes, ganados con frecuencia para el jansenismo, que así pretenden transformar prácticas antiguas, extrañas a la lectura, y conquistar a los fieles. Durante su proceso ante la oficialidad de Vence en 1709,

Jean-Baptiste Deguigues, párroco de Tourrettes, se ve acusado doblemente: por los testigos por su participación en reuniones donde «se canta, se ríe y se divierten como hacen de forma habitual las gentes que se hacen el amor»; y por su obispo, por haber distribuido en esas veladas «oraciones y oficios» que no tenía autorizados. Y, de hecho, las declaraciones señalan que se dirigía a las reuniones «con un libro bajo el brazo»y que hacía en ellas «la lectura de algunos libros» (cf. HM.-H. Froeschlé-Chopard y M. Bernos, «Deguigues, prêtre janséniste du diocèse de Vence en 1709 ou l'echec de l'intermédiarie», [«Deguigues, sacerdote jansenista de la diócesis de Vence en 1709, o el fracaso del intermediario»], *Les Intermédiaires culturels [Los Intermediarios culturales]*, Publications de l'Université de Provence, 1981, págs. 59-70) y «Entre peuple et hiérarchie: l'échec d'une pastorale», *(Dix-Huitième Siècle*, nº 12, 1980, págs. 271-292).

3. La memoria de 1744 consagrada a las «Écreignes» de Champaña («casas excavadas bajo tierra y cubiertas de estiércol donde las muchachas van a hacer la velada»), citada por R. Mandrou, *(op. cit.*, págs. 21-22) y cuyo estatuto etnográfico estaría por verificar, no menciona para nada la lectura entre las actividades de las mujeres reunidas. Estas se hallan completamente ocupadas por el trabajo en común, por las conversaciones y las confidencias, las historias contadas, las canciones —por tanto, por una cultura de la oralidad que no se basa en la presencia del escrito, impreso o manuscrito, leído por una a las demás.

4. En el siglo XIX, en la diócesis de Annecy, cuando la velada es descrita por los párrocos en respuesta al cuestionario que en 1845 les ha dirigido su obispo, Mgr. Rendu (cosa que se produce en 31 parroquias de 122, es decir, una de cada cuatro), sus actividades son las mencionadas y, por lo que a algunas se refiere, condenadas, en los siglos XVII y XVIII: el trabajo en común (hilar, tejer el cáñamo, cascar nueces, cortar leña), las conversaciones calificadas, llegado el caso, de «sucias y maldicientes», las partidas de cartas y el baile. Sólo tres párrocos hacen alusión a la lectura, uno para decir que la de «los malos libros» no se encuentra en las veladas de su parroquia (Châtel), y los otros dos para señalar que «a veces» o «raramente» se hace la lectura del catecismo durante reuniones nocturnas de sus feligreses (Duingt y Saint-Nicolas-la-Chapelle) (cf. *Mœurs et Coutumes de la Savoie du Nord au XIXème siècle. L'enquête de Mgr. Rendu*, presentado y publicado por R. Devos y C. Joisten, Annecy, Académie salésienne, y

Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'etnologie, 1978, págs. 181, 261 y 293).

Por tanto, si bien es cierto que la velada es una práctica de la sociabilidad aldeana (aunque tal vez menos universal en Francia de lo que se ha pensado), parece en cambio muy dudoso que haya sido un lugar habitual de la lectura.

III. LECTURAS. GENEROS TEXTUALES Y GENEROS EDITORIALES

Capítulo 7

LOS *OCASIONALES*. LA AHORCADA MILAGROSAMENTE SALVADA[1]

En la parte superior de la página, un título largo, según la costumbre del siglo: *Discours miraculeux et véritable advenu nouvellement, en la personne d'une fille nommée Anne Belthumier, servante en l'Hostellerie du Pot d'Estain, en la Ville de Mont-fort entre Nantes et Rennes en Bretaigne, laquelle a esté pendue III jours & 3 nuits sans mourir. Avec Confession de plusieurs du dit Mont-fort, comme l'on pourra voir par ce présent discours [Discurso milagroso y verdadero recientemente ocurrido, en la persona de una muchacha llamada Anne Belthumier, criada en la Hostelería de la Olla de Estaño, en la ciudad de Mont-fort entre Nantes y Rennes, en Bretaña, la cual estuvo colgada 3 días y 3 noches sin morir. Con Confesión de varios de la citada Mont-fort, como podrá verse por el presente discurso].* En la

[1] Debo mi encuentro con los *ocasionales* estudiados en este texto a Daniel Vigne, el realizador del *Retour de Martin Guerre*. Fue él quien me dio a leer estos textos del siglo XVI, que cuentan la historia de la ahorcada milagrosamente salvada, historia sobre la que él, por su parte, ha trabajado para hacer una película. Le doy sinceramente las gracias, lo mismo que a cuantos me han ayudado con su saber, en particular a Alain Boureau, Jacqueline Cerquiglini, Jean-Claude Schmitt, Michel Simonin y Catherine Velay-Vallantin.

parte inferior, una dirección y una fecha: «A Douay, Chez la Vefve Boscart, selon la copie imprimée à Paris M.D.LXXXIX. Avec permission» [En Douai, En casa de la Viuda Boscart, según la copia impresa en París. MDLXXXIX. Con permiso].

Entre ese título y esas señas, un grabado en madera representando a una mujer ahorcada, descubierta y señalada por hombres llegados junto a su horca. Sus gestos expresan el milagro: la ahorcada todavía está viva. Una vez abierto, el pliego ofrece, en el verso de la página de título, otro grabado, que representa una crucifixión, luego el discurso anunciado, cerrado en la página decimoquinta por una imagen de la Virgen con el niño. El único ejemplar conocido de esta impresión de Douai hecha por la viuda Boscard se conserva en la actualidad en la biblioteca de la ciudad [2].

El pliego pertenece a un género impreso perfectamente identificado, el de los *ocasionales*, o *canards*, producidos en gran número en los siglos XVI y XVII y consagrados a los desórdenes de los elementos (inundaciones, terremotos, tormentas y rayo), a los crímenes abominables y a las ejecuciones capitales que generalmente les siguen y a los fenómenos extraordinarios que transgreden las leyes naturales. No hay por tanto nada extraordinario en el relato publicado en Douai en forma de librillo modesto y barato que, como decenas de otros, busca a los lectores más populares, lo cual no quiere decir por otro lado que sus compradores fueran todos artesanos o comerciantes [3].

Pero calificar los textos, clasificarlos en una categoría de impresos no es explicar ni las intenciones de quienes los escriben o publican, ni las posibles lecturas de sus diversos lectores. Y sin embargo es eso lo esencial para quien quiera comprender las funciones, las razones y los usos de estos *ocasionales* numerosos que constituyen sin duda, junto con los almanaques, los libros seculares más difundidos, y la primera de las literaturas «populares» impresas. De ahí el proyecto de este estudio de casos, que analiza un objeto común y un relato singular, que reúne la particularidad de una historia y la trivialidad de una forma,

[2] Douai, Biblioteca municipal, 1589/4, In-8°, 15 p., A-B⁴.

[3] J.-P. Seguin, *L'information en France avant le périodique. 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, París, Editions G.P. Maisonneuve et Larose, 1964; y R. Chartier «Lectures populaires et stratégies éditoriales», *Histoire de l'édition française*, bajo la dirección de H.-J. Martin y R. Chartier, París, Promodis, t. 1, «Le Livre conquérant. Du Moyen Age au milieu du XVIIe siècle», 1982, págs. 585-603, en particular págs. 596-598. [Véase más arriba «Estrategias editoriales y lecturas populares, 1530-1660»].

que plantea como central la cuestión de los efectos pretendidos o producidos por la impresión de un relato semejante. Así pues, supone intentar la reconstrucción, —en la única escala en que es realmente posible, la de un texto y sus ediciones—, de las significaciones plurales portadas por los dispositivos narrativos y tipográficos que generalmente son los dispositivos de los impresos de amplia circulación.

Un texto, dos editores

Aplicada a los *ocasionales*, esta última expresión merece algunas precisiones. La tirada de cada una de las ediciones, imposible de conocer con exactitud, es tal vez del orden de los 2.000 ó 2.500 ejemplares —cifra que encontramos con frecuencia para otros impresos de gran uso, como por ejemplo los breviarios[4]. Para el *Discurso milagroso y verdadero* que nos ocupa, tenemos que duplicarlo por lo menos, porque, en Douai, la viuda de Jacques Boscard, «A l'Écu de Bourgogne», no es la única en haberlo editado. Otra edición, con el mismo título (con algunas variantes tipográficas sólo) y el mismo grabado salió, en efecto, del taller de Jean Bogart, «A la Bible d'Or», ese mismo año de 1589. Las señas se dan de la siguiente forma: «En Douai, en la imprenta de Jean Bogart, según la copia impresa en París por Geoffroy du Pont. MDLXXXIX. Con permiso» [5]. Tal indicación deja suponer, por tanto, la existencia de una edición previa del mismo texto, en la capital, atribuida a un tal Geoffroy du Pont.

Es frecuente en los siglos XVI y XVII la costumbre que ve a los editores de provincias apoderarse de títulos ya publicados por los parisienses: es lo que ocurre, por ejemplo, en 1594, cuando el mismo Jacques Bogart imprime en Douai un *Sermon de la simulée conversion et nullité de la prétendue absolution de Henry de Bourbon [Sermón de la simulada conversión y nulidad de la pretendida absolución de Enrique de Borbón],* texto de la Liga publicado a finales del año anterior por cuenta de los libreros parisienses Guillaume Chaudière, Robert

[4] A. Parent, *Les Métiers du livre d Paris au XVIe siècle (1535-1560),* Ginebra, Droz, 1974, págs. 137-140.

[5] Un ejemplar de esta edición queda descrito en el catálogo de venta de P. y A. Sourget, *Cent Livres précieux de 1469 à 1914,* Chartres, 1985, nº 40.

Nivelle y Rolin Thierry[6]. Ha podido ocurrir lo mismo cinco años antes con el relato del ahorcamiento milagroso. Hay una duda, sin embargo, ligada a la ausencia de cualquier rastro del pretendido Geoffroy du Pont en los archivos notariales o corporativos parisienses[7]. ¿Se trata de un nombre falso que oculta el del verdadero editor del pliego falsificado por Bogart? ¿O bien es la edición misma la que no ha existido nunca, figurando su mención sólo para hacer creíble el hecho milagroso referido por la de Douai, que de este modo no haría más que repetir una verdad ya dicha por otro? Tal vez. En cualquier caso, con dos y quizá tres ediciones, el *Discurso milagroso y verdadero* de la aventura de Anne Belthumier circuló en cuatro o cinco mil ejemplares por lo menos, tal vez en más.

Las dos ediciones que se conocen gracias a la supervivencia de un ejemplar de cada una de ellas —pero uno solo, cosa que permite pensar que han podido desaparecer totalmente otras ediciones— se imprimieron en Douai. En ese final del siglo XVI la ciudad pertenece a los Países Bajos españoles. Está dotada de universidad desde 1562 y está considerada como bastión católico, jesuita y pro-español. Las prensas de los Boscard, de Jacques, muerto en 1580, luego de su viuda a partir de 1585, y de Bogart multiplican los libros de religión —tratados de teología, obras de devoción, libros de espiritualidad— y los textos a favor de España y de la Liga, a veces reimpresos en París por la copia de Douai.

En 1589, ni Jean Bogart ni la viuda Boscard aparecen como editores regulares de *ocasionales*[8]. Además, es grande la diferencia entre ellos: Jean Bogart imprime desde 1574 y ha publicado 196 ediciones en quince años —en su mayoría muchos volúmenes religiosos o clásicos (en particular Aristóteles y Luis de Granada)—, casi la mitad de ellos en latín. En 1589 publica siete libros, además del *Discurso mila-*

---

[6] D. Pallier, *Recherches sur l'imprimerie à Paris pendant la Ligue (1585-1594)*, Ginebra, Droz, 1976, pág. 430, nº 865.

[7] Esta verificación ha sido hecha para nosotros por D. Pallier, el mejor especialista de la edición parisiense de finales del siglo XVI, a quien damos vivamente las gracias. La única mención de Geoffroy du Pont figura en el *Répertoire des imprimeurs Parisiens, libraires, fondeurs de caractères et correcteurs d'imprimerie*, de P. Renouard, París, 1965, que le da como librero en París en 1589 —indicación que tal vez proceda del conocimiento que Renouard tenía de la edición de Jean Bogart y de sus señas en la página de título.

[8] El catálogo de sus ediciones figura en el *Répertoire des livres imprimés en France au XVIe siècle*, Bibliotheca Bibliographica Aureliana, Baden-Baden, Librairie Valentin Koerner, 11ª entrega, 53 Douai, por A. Labarre, 1972.

groso: cuatro en latín, entre ellos el *De moribus Ad Nicomachum* de Aristóteles, una *comœdia sacra* y una historia de Bélgica desde la muerte de Carlos Quinto a la llegada del duque de Alba, dedicada a Alejandro Farnesio, y tres en francés, una traducción nueva de la *Imitación de Cristo*, la *Exposition sur la reigle de Monsieur S. Augustin [Exposición sobre la regla del señor san Agustín]* de Hugues de Saint-Victor, un texto del siglo XII, y un volumen de relaciones jesuitas relativas a la China y el Japón.

En esa misma fecha, el catálogo de la viuda Boscard es todavía muy reducido, con sólo tres títulos publicados en 1585 y 1586: un poema latino celebrando la toma de Amberes por Farnesio, una ordenanza real sobre los precios y los salarios, y una obra de teatro político. En 1589, el *Discurso milagroso* va acompañado por otros ocho títulos: seis son pliegos de ocho a diez páginas relacionados con los asesinatos de los Guisa en Blois el año anterior —y uno repite un motivo clásico de los *ocasionales*, el de las apariciones celestes, para expresar su compromiso con la Liga: *Signes merveilleux apparus sur la ville et chasteau de Blois en la présence du Roy: & l'assistance du peuple. Ensamble les signes et comette apparuz près Paris le douziesme de janvier, 1589 comme voyez par ce présent portraict [Signos maravillosos aparecidos en la ciudad y castillo de Blois en presencia del Rey: & la asistencia del pueblo. Reúne los signos y cometa aparecidos cerca de París el duodécimo día de enero de 1589 como veis por este presente retrato].*

La publicación del relato del ahorcamiento milagroso, que supone colaboración y acuerdo entre sus dos editores de Douai dado que ambos emplean el mismo grabado, se inscribe por tanto en unas actividades editoriales muy contrastadas: de un lado, la actividad considerable, del mayor editor de la ciudad que imprime tanto carteles en flamenco como textos para los colegios de la Universidad o las obras mayores de la nueva espiritualidad; de otro, la actividad comercial de una viuda de maestro impresor especializada en obras de actualidad favorables a la Liga. La impresión de los *ocasionales* no es por tanto una actividad aparte, que sería la propia de algunos editores (como podrá serlo, en sus inicios troyanos, la edición de los libros de la *Bibliothèque bleue)*, sino que concuerda con situaciones muy diversas. La producción de un *ocasional* milagroso por dos editores que ponen en marcha sus prensas para España, la Liga y la Iglesia sugiere no obstante una pregunta: ¿existe una relación entre la publicación de ese texto, que pertenece a un género poco presente en última instan-

cia en los catálogos de Douai[9], y la coloración global de la edición de la ciudad que refleja su espíritu jesuita, guisardo y tridentino[10] ? Volveremos sobre este punto.

Un *ocasional* es, ante todo, un título, hecho para ser pregonado por quienes lo venden por las calles de las ciudades, esos «portacestos» o «*merceros*» de que habla Pierre de L'Estoile, hecho para ser visto y leído en el mostrador del librero y así fijar la atención del comprador eventual. El del *Discurso* de Douai recurre a las estrategias ordinarias del género. Acumula las precisiones concretas, relativas al mismo tiempo a la heroína, designada por su nombre y apellido, a los lugares (Mont-fort, geográficamente situado, la hostelería, identificada por su muestra) y a las duraciones (los tres días y tres noches del ahorcamiento). Inscrito en un lugar completamente real, particularizado por detalles que son verdad puesto que podrían ser verificados —por ejemplo la existencia del Pot d'Etain o de Anne Belthumier—, el relato adquiere fuerza de autenticidad y se ofrece como historia verídica. La palabra misma de los testigos aporta una garantía irrefutable de esa verdad. La «confesión de diversas personas del citado Mont-fort» permite al discurso calificarse de «verdadero», es decir, como un discurso que relata lo que efectivamente ha ocurrido, y ha ocurrido «recientemente».

Como es habitual en los *ocasionales* que utilizan la actualidad supuesta del acontecimiento para proclamar la novedad de su relato, el *Discurso* de Douai pretende contar una historia muy reciente y dar una información inédita. Mas en este caso, esa novedad y esa verdad pertenecen a un orden particular, el del milagro. La tipografía lo indica: imprime en mayúsculas grandes y gruesas la palabra clave del título, «milagroso», cuidadosamente separada en Jean Bogart, más torpemente presentada y además partida en dos en la viuda Boscard, cuyo compositor, acostumbrado solo a los pliegos y piezas efímeras,

[9] No obstante, se puede mencionar en el catálogo de Bogart la publicación en 1586 de un *Discours admirable et véritable des choses advenues en la ville de Mons en Hainaut, à l'endroit d'une religieuse possessée, et depuis délivrée* (pero la obra in-8° contiene 136 páginas, cosa que excede, con mucho, la longitud de los *ocasionales)* y la publicada en 1588 del *Récit sur l'advénement de la Royne d'Algérie en la ville de Rome, et comment elle a esté baptizée avec six de ses fils et plusieurs matrones qui estoient en sa suite,* in-8°, 7 págs.

[10] A. Labarre, «L'imprimerie et l'édition à Douai au XVIe et au XVIIe siècle», *Die Frandse Nederlanden/Les Pays-Bas français,* 1984, págs. 98-112, y A. Rouzet, *Dictionnaire des imprimeurs, libraires et éditeurs belges des XVe et XVIe siècles,* Nieuwkoop, 1975.

es sin duda un operario menos hábil. «Discurso milagroso y verdadero»: el adjetivo califica, no el acontecimiento pasado, sino el relato que el lector tiene entre sus manos, como si el texto mismo participase del milagro, como si estuviera investido por la sacralidad del hecho que refiere. El título de los libritos de Douai maneja, pues, varios resortes para captar a sus lectores, anunciando la novedad de una historia nunca leída antes, la autenticidad asegurada de un acontecimiento que se sale de lo común, la fuerza cristiana de un relato que declara la potencia de Dios. Cada cual debe encontrar ahí una o varias buenas razones para comprar el *ocasional*. Y para leerlo.

[3] Discurso milagroso y verdadero ocurrido
en la persona de una muchacha llamada
Anne Belthumier, sirvienta en la hostelería
del Pot d'Estain, en Mont-Fort, entre Nantes
y Rennes en Bretaña

No hay criatura razonable en la Cristiandad que no sepa o deba saber que Dios naturalmente es solo Omnipotente & cuánto nos ha dado confirmación de su Omnipotencia, por diversos y hermosos milagros, mencionados en su Escritura santa. Esto no obstante parece que haya querido refrescarnos la memoria de ellos mediante un milagro que ha permitido, [4]hace cuatro o cinco meses, que ocurra en la persona de una joven de raza noble & de Bretaña, llamada Anne Belthumier, la cual estaba en una hostería de Mont-fort en Bretaña, en la muestra de la olla de estaño. Pero por los pocos medios que tenía su padre, se vio forzada a ponerse a servir. Cuando estaba sirviendo, la joven del hogar en que ella vivía se entregó a un guapo, con el que ella se engañó & quedó embarazada de un niño, del cual, habiéndose librado, trató por todos los medios que le fue posible salvar su honor, & hacer que su pecado no fuera conocido del mundo. El Diablo, que sabía todo lo que había pasado, & que por consiguiente sabía la falta que había cometido, le aconsejó ahogar a su hijo como hizo, & que hacen ordinariamente las mal avisadas, por la sujeción del espíritu maligno que no puede servir sino para aconsejar obrar mal. Pensando estar bien aconsejada, & por cubrir su [5] hecho con un saco mojado, se le ocurrió captarse a su padre & a su madre, a fin de certificar la justicia, que el hijo procedía de su camarera, & que ella lo había hecho morir de aquel modo de

forma deliberada: a la hora de las ocho horas de la mañana fue apresada, & al instante condenada para ser ejecutada diez horas después. Antes de ser llevada al suplicio, suplicó al juez que le permitiese ir a confesar, & a recibir a su Creador, lo que él le concedio: cuántas veces no se hace esto ordinariamente. Después de que hubo hecho todas las devociones, & rezos que ella deseaba, el verdugo se presentó para ponerle la cuerda al cuello, como se tiene por costumbre con los que se quiere colgar y estrangular: pero la cuerda se rompió por dos o tres veces. Esto no obstante, al final el verdugo halló modo de colgarla, & la dejó por muerta, sin haber omitido nada de lo que es costumbre cuando la justicia manda col[6]gar & estrangular a algún malhechor. Y cuando ella estuvo en la escalera dispuesta para ser ejecutada, se encomendó tanto a todas las Nuestras Señoras a donde se va de viaje por devoción, & principalmente a nuestra Señora de Liesse, que estuvo colgada, tres días & tres noches sin morir: porque el tercer día, alguien que pasaba por el camino en el que había sido colgada, viéndole mover las piernas, dudó que estuviera muerta, hasta tal punto que avisó de lo que había visto a varios de la ciudad que fueron a verla; habiendo encontrado verdadero el informe del denunciante, le cortaron la cuerda de la que estaba colgada, & la llevaron a una casa para que recobrase el aliento & su espíritu, del cual era difícil que no estuviera algo turbada debido al mal & al tormento que había soportado. Algunos días después de que hubiera recobrado los sentidos, ella misma llevó las [7] cuerdas con que había sido colgada a una capilla que hay en la Iglesia de los Dominicos de Nantes, fundada en honor de nuestra Señora de buenas nuevas. Este milagro puede servir de ejemplo & de espejo a los administradores de Justicia, para mostrarles que deben tener mucho cuidado de no condenar a un criminal a muerte & a la ligera, cuando les sea presentado alguno, así como que es necesario, si quieren descargar bien su conciencia, examinar de cerca a los testigos, a fin de que no juzguen a nadie a crédito, & que no sean causa de hacer desesperar, & por consiguiente perder el alma de un pobre Cristiano, la cual debe ser suplicada & respetada por encima de todos los bienes que los habitantes de este mundo tienen por soberanos, como resulta fácil saber por una infinidad de pasajes mencionados en la sagrada Escritura. Este milagro podrá servir también de enseñanza a los [8] sectarios de la nueva Religión, para mostrarles & probarles cuánto le vale a un Cristiano implorar a los Santos & a la virgen María en su muerte, de la cual ha sido pre-

servada la criada de que se habla en este milagro, por haber reclamado principalmente & implorado en su ayuda a nuestra Señora de Liesse cuando se la quería hacer morir.

[adorno]

[9] Deben creerse verdaderas las palabras que se han dicho anteriormente, porque las he sabido de uno de los mayores hombres de bien, & de los más grandes en bienes & en calidad que podrían existir en la ciudad de Chartres, que me dijo haber estado presente cuando la muchacha en cuestión fue interrogada. Y cuán necesario es en el tiempo presente dar milagros a los Cristianos, debido a la seguridad que tienen o deben tener en la Omnipotencia de Dios. Esto no obstante, tenemos que creer firmemente que el Rector del universo ha querido que un milagro semejante haya ocurrido de nuevo, bien para manifestar sus secretos y hechos admirables, bien para descubrir la maldad & pecado de los que querían hacer morir a esta pobre muchacha a crédito, a fin de que fueran castigados de su mala obra, como lo han sido, & que ellos habían merecido, porque el Baile de Mont-fort, sabiendo que se había cometido semejante caso, hizo [10] apresar al padre, a la madre & a la hija, que habían maquinado la muerte de su sirvienta por el informe falso de dos Matronas, & de un Cirujano, que declararon que el niño había venido de la camarera, a fin de salvar el honor de la hija de la casa, en lo cual quedaron decepcionados & engañados: porque en lugar de lo que pensaban, tener su mala obra en secreto, se hizo más pública gracias a la inocencia que se encontró en la muchacha acusada.

El día en que ella llegó a la villa de Chartres, para cumplir el voto que había hecho de ir a saludar a nuestra Señora de Chartres si podía ser librada de la muerte, los Señores del Capítulo se reunieron a fin de saber por ella si el milagro que se decía había ocurrido en su persona era verdadero; advertidos de lo cual, los Señores de la Justicia la enviaron a buscar, & después de haberla interrogado sobre varios [9] puntos & artículos, le preguntaron finalmente si no había traído su proceso, a lo que ella respondió que lo había levantado para mostrarlo en todas las aldeas & pueblos, por los que ella podría pasar, pero que cierto hombre que le habían dado para llevarla a todos los lugares de devoción que quisiera visitar, le había quitado & arrebatado su citado proceso, con veinticinco escudos que le habían dado para pagar los gastos & costos que ella pudiera tener por los caminos.

Los citados Señores o el Presidente de Chartres no se hubieran contentado con esta respuesta si en el momento en que interrogaban no hubiera aparecido un Gentilhombre de su país de Bretaña, que les aseguró el hecho por haberlo visto, en medio de lo cual la dejaron dándole permiso para encaminarse a París para cumplir allí las devociones que pretendía. Los Señores del Capítulo, para ayudarla a cumplir su intención, mandaron [12] entregarle alguna suma de dinero que le sirviese hasta que hubiera llegado a la ciudad de París.

No deben los cristianos considerar este milagro demasiado extraño & admirable: porque se han hecho otros semejantes, & e incluso por personajes que fueron favorecidos por Dios. Esto no obstante, no tenían tanto crédito hacia él como hacia la virgen & sagrada María su Madre, entre otros; los que saben de Filosofía Cristiana mencionan a Santiago, gracias a cuyo favor un día se salvó la vida a un joven al que querían matar erróneamente & sin motivo, cuando por devoción iba a visitar la Iglesia que se había construido en su honor, debido a su cuerpo que reposa en ella. La conspiración de su muerte fue hecha por una criada de la posada en que se había alojado un día: porque habiéndole encontrado guapo & a su gusto a su llegada, se enamoró de él, tanto que mediante palabras hermosas, ale[13]gres y risueñas, en resumen, por todos los medios que habitualmente practican los que hacen el amor, esa criada trató de hacerle condescender a sus acciones y a su meta, que no tendían sino a tener con él sus placeres carnales; mas viendo que él no hacía caso de su petición, ella concibió tal enemistad contra él que maquinó su muerte mediante una copa de plata, que puso muy temprano por la mañana antes de que el se despertase en su bolsa, a fin de que fuera convicto de latrocinio, & por consiguiente hacerle ahorcar & estrangular. Sin pensar para nada en la jugada que le habían preparado, el pobre Peregrino cogió su bolsa por la mañana sin mirar dentro, como tenía por costumbre: & se lanzó a los campos para acabar su viaje cuanto antes le fuera posible. Tan pronto como hubo salido de la Posada la camarera, para poner en práctica su intento & su empresa perniciosa, se puso a gritar por la [14] casa, & a atormentarse, dando a entender a su amo que le habían quitado una copa de plata, & que ella no sospechaba más que del joven Peregrino que acababa de salir de la casa. Pensando el amo que las palabras que le había dicho su criada eran verdaderas, envió tras aquel muchacho, al que le encontraron la copa de plata siguiendo las palabras de la camarera, por lo que lo puso en manos de la Justicia para ser castigado como él pensaba que lo había

merecido. Dando fe los administradores de Justicia a la simple declaración de la camarera, & de su amo, condenaron al pobre inocente a ser ahorcado & estrangulado, sin hacer gran investigación de la verdad. Es de presumir que cuando aquel buen Peregrino se vio condenado a muerte invocó a Santiago en su ayuda, & le rogó con tan gran cariño & devoción, que por la gracia de Dios le hizo que le salvara la vida, en lo cual puede ver[15]se un hermoso milagro & ejemplo, para poner ante los ojos de quienes no quieren creer que los Santos tengan poder de curar las clases de enfermedades, de las que han liberado a los que por ellas eran atormentados, puesto que tienen poder de preservar a alguien de la muerte que es un milagro demasiado grande, sin comparación con librar a una persona de una simple enfermedad.

Un exemplum verdadero

El texto empieza, pues, como un sermón, y no como una historia. En primer lugar, el autor enuncia el «tema», a saber, la demostración por el milagro de la omnipotencia de Dios. Desde luego, ésta no tiene que ser probada porque «naturalmente» todos y cada uno la conocen, pero, en la Escritura o la Historia, el milagro la manifiesta y vuelve visible. De ahí, de entrada, el estatuto dado a la historia que va a contarse: el de un *exemplum*, es decir, el de un relato dado por verídico, encargado de encarnar en un ejemplo particular la verdad universal de la proposición que ilustra [11]. Instrumento esencial de la predicación medieval, la técnica del *exemplum* no se ha perdido por tanto en el siglo XVI: aquí organiza el relato contado como un «ejemplo y espejo» al servicio de una lección a un tiempo mundana y religiosa.

Las primeras páginas del pliego dicen lo esencial de la historia: la conspiración tramada por la hija del posadero del Pot d'Etain, con la complicidad de sus padres, para imputar el infanticidio que ella ha cometido a la criada del lugar, Anne, hija de un noble pobre; el expeditivo proceso que condena a ésta a ser ahocarda, que se hace tras haber recibido ella la confesión y haber encomendado su alma a Nuestra Señora de Liesse y aunque la cuerda se ha roto «dos o tres veces»; el descubrimiento por «alguien» primero, y por «varios de la ciudad»

[11] C. Brémond, J. Le Goff y J.-C. Schmitt, *L'Exemplum*, Brepols, Turnhout, 1982; y *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Age* presentados por J.-C. Schmitt, París, Stock, 1985.

después, del milagro ocurrido para salvaguardar a Anna, «colgada tres días & tres noches sin morir»; finalmente, el viaje de Anne a Nantes, que deposita como un exvoto en la iglesia de los Dominicos, en la capilla de Nuestra Señora de las Buenas Nuevas, la cuerda que la ha ahorcado. Esta primera parte del relato, limitado por un grabado de madera que ocupa las dos terceras partes de la página octava, concluye con una doble moraleja: una destinada a los hombres de justicia, que manifiesta la fragilidad de los testimonios, ninguno de los cuales debe ser tenido en cuenta «a crédito» so pena de posibles errores judiciales; otra dirigida a los cristianos, que prueba la eficacia de la devoción a los santos y a la Virgen, capaces de milagros salvadores.

Tras una pausa, que tiene sus razones materiales dado que corresponde al final del primero de los dos cuadernillos del *ocasional*, tal vez compuestos en momentos distintos, el relato prosigue, pero de otro modo, con la entrada en el texto del narrador y de aquel que le ha contado la historia, «uno de los mayores hombres de bien, & de los más grandes en bienes & en calidad que podrían existir en la ciudad de Chartres». Nos lleva de este modo al epílogo, que da a cada cual su justo destino: en Mont-fort quedan confundidos los culpables y sus cómplices; en Chartres, Anne ve reconocida la verdad de su historia gracias a la declaración de un gentilhombre bretón que dice haber sido testigo de ella. Autorizada así por los jueces del bailío y los canónigos del capítulo de la catedral de Chartres, la ahorcada milagrosa puede continuar el viaje devoto y mariano que la ha conducido de Nantes a Chartres y que la lleva, en el momento en que el pliego la deja, hacia Notre-Dame de París.

Pero, aunque el relato concerniente a Anne Belthumier termina ahí, el *ocasional* prosigue todavía algunas páginas más, encadenando un segundo *exemplum* que cuenta la historia de un joven peregrino condenado erróneamente por la palabra de falsos testimonios y su salvación de la horca por la protección de Santiago, a quien había invocado. Estamos por tanto ante la misma historia, con secuencias semejantes —una acusación falaz, una condena injusta, un milagro final—, para enunciar la misma lección: la legitimidad del culto de los santos, protectores y curadores igual que la Virgen.

Semejante relato, propuesto a los lectores más populares, aficionados a lo extraordinario y a la novedad, sugiere varias preguntas, ante todo sobre sus mismas formas. La historia tal como queda contada despista por sus silencios, por sus resúmenes, por su inacaba-

miento. Hay muchas interrogaciones que quedan sin respuesta: ¿por qué y cómo ha llegado Anne a la posada? ¿Quiénes son ese «guapo» (es decir, amante) que ha seducido a la hija del posadero, ese «alguien» que descubre a Anne todavía viva, ese «cierto hombre» que la acompaña en su viaje de devoción, o incluso ese «gentilhombre de su país» que autentifica su relato en Chartres? ¿Qué significa el episodio del robo de sus escudos y de su proceso (es decir, la sentencia que la condena) en la ruta de Chartres? ¿Qué le ocurre a Anne después de su salida hacia París?

Es grande, pues, el contraste entre la reiteración de la afirmación doctrinal, que enmarca todo el texto y escande el relato, y la imprecisión o lo borroso de éste, entreverado de elipsis y de reducciones. Esa diferencia confiesa claramente el estatuto de *exemplum* dado a una historia cuyo detalle cuenta poco respecto a la verdad religiosa que debe demostrar: a saber, la legitimidad, probada por el milagro, de la devoción a la Virgen y a los santos. La evocación insistente de esa verdad tiene por función coaccionar la lectura, marcar la forma en que el texto debe ser entendido, cerrar en cierta forma su significación. En los relatos que sirven de ejemplos, por el contrario, la intriga es laxa, como si la historia pudiera o debiera ser completada por el lector mismo, llamado a dar un espesor a unos personajes apenas esbozados, a anudar entre ellos relaciones y sentimientos, a imaginar las razones no dichas y los episodios que faltan. A partir de los elementos propuestos por el texto, parece posible, por tanto, otro texto, escrito únicamente en la imaginación del lector: un texto libre, como en vacío, producto de la lectura.

Es lo que ocurre sin duda con todos los *ocasionales*, que, más que relatos cerrados y acabados, son materiales para la invención, textos que exigen y suponen el trabajo del imaginario. En el *Discurso milagroso y verdadero* de los impresores de Douai se ponen juntos de este modo, según la antigua fórmula del sermón, un dispositivo que trata de imponer a la lectura un sentido explícito y unívoco, el del «tema», y una forma narrativa, la de los relatos utilizados como ejemplos, que deja al lector continuar por sí mismo una historia sólo esbozada.

El narrador debe señalar la autenticidad de esa historia, probar que no es una fábula sino un suceso realmente ocurrido. Para hacerlo, incluye las palabras dignas de fe: la suya propia apoyada en la del «hombre de bien» de Chartres (al que se puede imaginar como un juez de bailío) que «dice» haber estado presente en el interrogatorio de Anne y cuyo relato queda garantizado por la palabra del gentil-

hombre bretón que «aseguró» a los jueces la veracidad de las declaraciones de la muchacha. La credibilidad del texto queda producida, por tanto, por la autoridad social de quienes certifican como verdadera la historia contada y que, por su condición, son jueces dignos de fe. De ahí esa superposición de temporalidades, acumulando la de la redacción del *ocasional*, la del relato hecho por el noble de Chartres al autor del pliego, la del interrogatorio de Anne y la del testimonio del gentilhombre bretón, la del milagro monfortiano mismo.

El autor juega con esos desfases entre el tiempo de la historia, el de los hechos relatados, y los tiempos de los diversos relatos que la dan a conocer borrando en primer lugar toda presencia del enunciador; luego, tras la cesura de la octava página, inscribiendo en el texto mismo la cadena de sus narradores. Por eso, aunque convertida en escrito, la historia no pierde por ello la fuerza de credibilidad tradicionalmente otorgada al testimonio oral, a la certificación de una palabra autorizada. Proceder de ese modo es para el autor del *ocasional* matar dos pájaros de un tiro: de un lado, acredita su relato como una historia verdadera, de otro, hace de Anne la verdadera narradora dado que es su propia palabra, autentificada por el gentilhombre, contada por el hombre de bien, puesta por escrito por el yo que redacta el *ocasional*, que, de hecho, cuenta el milagro que la ha salvado.

De este modo la muchacha se convierte en la persona que proclama mediante su palabra y demuestra mediante su vida misma el poder mariano, y por consiguiente la plena legitimidad del culto rendido a la Virgen. Su viaje de una Nuestra Señora a la otra, de Nantes a Chartres, de Chartres a París, la transforma, como cincuenta años más tarde a Juana de los Angeles, en verdadero «milagro ambulante» [12]. En 1589, semejante demostración no puede ser sino una manera de reafirmar espectacularmente la verdad de la doctrina de la iglesia contra la herejía protestante. De este modo el *ocasional* queda puesto al servicio de la apologética católica cuyos temas mayores repite: la obligación de la devoción a María, la legitimidad de la invocación a los santos protectores y terapeutas, denunciada como una idolatría papista por los reformados [13], o también, y tal vez sobre todo, la

[12] *Cf.* Michel De Certeau, *La Possession de Loudun*, París, Gallimard/Julliard, 1970, págs. 314-319.

[13] J. Delumeau, «Les réformateurs et la superstition», *Actes du colloque L'Amiral de Coligny en son temps (Paris, 24-28 octobre 1972)*, París, Société de l'Histoire du Protestantisme Francais, 1974, págs. 451487.

presencia real en la Eucaristía recordada por estas palabras: «Suplicó al juez que le permitiese ir a confesar, & a recibir a su Creador.» Así, para el lector se instituye una relación entre el milagro y la comunión, como si fuera el sacramento lo que daba eficacia a las plegarias de Anne, como si el milagro debiera ser referido a la omnipotencia del «Rector del universo», del Dios vivo recibido con fe. El texto maneja dos registros: uno que reafirma la verdad demostrada de los dogmas negados por la Reforma; otro que trata de relacionar el milagro y la Eucaristía, y por consiguiente a preservar la certidumbre legítima en la «gracia de Dios», la única que por sí sola cimenta los poderes milagrosos de la Virgen o de los santos, de cualquier creencia supersticiosa.

El infanticidio abominable

La historia que tiene por objeto enunciar esta enseñanza une dos motivos: un infanticidio falsamente imputado a una inocente y el milagro de una ahorcada a la que su fe en la Virgen preserva de la muerte. Comprender el relato que los asocia es, por tanto, tratar de reconstruir la significación que los lectores de finales del siglo XVI podían darle. Para ellos, el infanticidio es, sin réplica, uno de los crímenes más frecuentes y más abominables. En 1586, sólo tres años antes de nuestro relato, Enrique III ha ordenado que cada tres meses párrocos y vicarios den lectura en sus sermones al edicto de Enrique II de febrero de 1556, «que pronuncia la pena de muerte contra las mujeres que habiendo ocultado su gravidez y su parto dejen perecer a sus hijos sin recibir el Bautismo». Leído solemnemente desde el púlpito, oído varias veces al año, ese texto habitúa a los espíritus a considerar el infanticidio como ordinario y terrible [14]. Ordinario porque su preámbulo afirma: «Estando debidamente avisados de un crimen enormísimo y execrable, frecuente en nuestro Reino, que es que diversas mujeres habiendo concebido hijos por medios deshonestos, o persuadidas también por mala voluntad y consejo, disfrazan, ocultan y esconden sus gravideces sin descubrir ni declarar nada sobre ellas; y llegado el tiempo de su parto y alumbramiento de su fruto, ocultamente paren, luego lo ahogan, lastiman y suprimen»; terrible porque,

[14] M.-C. Phan, «Les déclarations de grossesse en France (XVIe-XVIIIe siècles). Essai institutionnel», *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 1975, págs. 61-88.

prosigue el texto, lo hacen «sin haberles hecho impartir el santo Sacramento del Bautismo; hecho esto, los arrojan en lugares secretos e inmundos, o los entierran en tierra profana, privándoles por tal medio de la sepultura habitual de los Cristianos».

Para luchar contra este crimen «enormísimo y execrable», el edicto promete la pena de muerte a quienes queden convictas de haber ocultado su embarazo y su parto no declarándolos y de no haber recogido testimonios suficientes sobre la muerte de su hijo antes de que fuera enterrado sin sacramento. El relato del *ocasional* saca a escena estos elementos que hacen presunción de infanticidio (a saber, el secreto guardado sobre el embarazo y el parto) para volver verosímil la acusación que condena a Anne y que la denuncia como la madre asesina del niño ahogado. También repite el texto una fórmula del preámbulo del edicto de 1556, imputando a una «mala voluntad y consejo» —aquí el del Diablo— el gesto homicida de la hija del posadero.

Ofreciendo a la lectura un infanticidio falsamente imputado, el autor maneja un motivo necesariamente familiar a sus lectores, a la vez porque éstos oyen condenar regularmente el crimen por su párroco o vicario y porque, sin duda, éste es frecuente en el siglo XVI para hacer desaparecer los frutos no queridos de las relaciones externas al matrimonio como lo era la de la hija del posadero y su «guapo» [15]. Motivo familiar por tanto, y un motivo afectivamente fuerte, que suscita el horror ante una fechoría que priva a un alma de la salvación eterna. Al abrirse con la doble abominación perpetuada por la hija del Pot d'Etain, contra su hijo perdido para siempre y contra Anne injustamente condenada, el relato comienza como una de esas historias «horribles», «espantosas», «crueles», «trágicas» a que son aficionados los lectores de *ocasionales* a finales de siglo.

El tema de la madre asesina de su hijo es uno de los que tienen garra. Antes de los pliegos de Douai, aparece en una edición «según la copia impresa en Toulouse» en 1584 y en un *canard* de Ruán de 1586, pero bajo otra forma. El *ocasional* tolosano ofrece, en efecto, la *Histoire sanguinaire, cruelle et émerveillable, d'une femme de Cahors en Quercy près Montaubant, qui désespérée pour le mauvais Gouvernement et ménage de son mary, et pour ne pouvoir apaiser la famine in-*

[15] J.-L. Flandrin, «L'attitude à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles. Structures anciennes et évolution» (1973), *Le Sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, París, Le Seuil, 1981, págs. 165-170.

suportable de sa Famille, massacra inhumainement ses deux petits enffans [Historia sanguinaria, cruel y maravillable, de una mujer de Cahors, en Quercy, junto a Montaubant, que, desesperada por el mal Gobierno y arreglo de su marido, y por no poder aplacar el hambre insoportable de su Familia, mató inhumanamente a sus dos hijitos]; y el de Ruán, *Discours lamentable et pitoyable sur la calamite cherté du temps présent. Ensemble, ce qui est advenu au Pays et Conté de Henaut d'une pauvre femme veufve chargée de trois petits enfans masles qui n'ayant moyen de leur subvenir en pendit et estrangla deux puis après se pendit et estrangla [Discurso lamentable y lastimoso sobre la calamitosa carestía del tiempo presente. Y junto, lo que ocurrió en el País y Condado de Henaut a una pobre mujer viuda cargada con tres hijos pequeños varones a los que, no teniendo medio de subvenirles, ahorcó y estranguló a dos y luego se ahorcó y estranguló]*[16].

Con la historia de Anne Belthumier el motivo se desplaza, tal vez por efecto de la nueva publicidad dada al edicto de Enrique II, hacia el infanticidio cometido para borrar (o vengar) un amor culpable. Bajo esta forma, inspira a varios escritores de *ocasionales*: en Troyes en 1608 *(Histoire prodigieuse d'une jeune damoiselle de Dole, en la Franche Conté, laquelle fit manger le foye de son enfant à un jeune Gentilhomme qui avait violé su pudicité sous ombre d'un mariage prétendu [Historia prodigiosa de una joven señorita de Dole, en el Franco Condado, la cual hizo comer el hígado de su hijo a un joven Gentilhombre que había violado su pudicia so capa de un presunto matrimonio])*, en París en 1618 (la misma historia, pero trasladada a Bresse con la transformación de un gentilhombre en un lansquenete), o a Lyón, también en 1618 *(Histoire lamentable d'une jeune damoiselle laquelle a eu la teste tranchée dans la ville de Bourdeaux pour avoir enterré son enfant tout vif au profond d'une cave, lequel au bout de six jours fust treuvé miraculeusement tout en vie et ayant reçeu le Baptesme rendit son âme à Dieu [Historia lamentable de una joven señorita a la que le cortaron la cabeza en la villa de Burdeos por haber enterrado a su hijo completamente vivo en el fondo de una cueva, el cual al cabo de seis días fue milagrosamente hallado completamente vivo y habiendo recibido el Bautismo entregó su alma a Dios])*[17]. Por lo tanto, el infanticidio es, junto con su revés, el parrici-

[16] J.P. Seguin, *opus cit.*, n° 11, pág. 70.
[17] *Ibid*, n° 40, pág. 74, n° 68 et n° 70, pág. 77.

dio, uno de los crímenes más seguros para atraer a los parroquianos, fascinados por su crueldad monstruosa.

El ahorcado milagrosamente curado o el milagro de la Virgen

Pero, al revés de los que le seguirán, el crimen contado por los douaisianos en 1589 no fue cometido por aquella que fue acusada. La historia es la de una inocente pérfidamente denunciada, injustamente castigada, milagrosamente salvada: la historia de una ahorcada que no muere. Y Anne no es la primera a quien le ocurre tal beneficio: el motivo del ahorcamiento milagroso corre, en efecto, por toda la literatura hagiográfica de la Edad Media, y es ésta la que ahora hemos de examinar como un repertorio de historias y de motivos al que podían acudir los autores de *ocasionales* en la edad del impreso.

Para ellos, la antología más directamente manejable sigue siendo *La Leyenda dorada*[18]. El libro, editado muy a menudo desde la época de los incunables, sigue siéndolo en la primera mitad del siglo xvi (14 ediciones entre 1502 y 1540), y se encuentra frecuentemente en las bibliotecas privadas. En Amiens, por ejemplo, entre 1503 y 1576 está presente en cuarenta y cinco inventarios post-mortem —lo cual le convierte en el título más difundido, si dejamos a un lado los libros de Horas, y también en uno de los títulos más «populares» puesto que lo poseen doce comerciantes y diez artesanos de la ciudad[19]. *La Leyenda dorada*, esa recopilación del dominico Santiago de la Vorágine, hacia 1260, es, por lo tanto, una obra familiar para los hombres del siglo XVI, un título de buena venta (el librero parisiense Galliot du Pré tiene trece ejemplares en su almacén en 1561)[20], y una mina para los autores faltos de inspiración.

Ahora bien, en el capítulo de la Natividad de la Bienaventurada Virgen María, se cuenta la historia de un ahorcamiento milagroso. He aquí el texto en traducción moderna: «En cierto lugar había un bandido que cometía muchos robos: pero el tal ladrón era tan devoto de la Bienaventurada Virgen María, que frecuentemente la invocaba y se

[18] Sobre *La Leyenda dorada, cf:* A. Boureau *La Légende dorée. Le systeme narratif de Jacques de Voragine († 1298)*, París, Editions du Cerf, 1984.

[19] A. Labarre, *Le Livre dans la vie amiénoise du seizième siècle. L'enseignement des inventaires après décès, 1503-1576*, París-Lovaina, Éditions Nauwelaerts, 1971.

[20] A. Parent, *opus. cit.*, pág. 232.

ponía bajo su protección. Un día, mientras estaba robando, fue sorprendido, capturado y condenado a morir en la horca. Los verdugos habíanle ya colgado, y en el preciso momento en que estaban haciendo el lazo en la soga que rodeaba su cuello, la Bienaventurada Virgen se apareció al reo. Durante tres días parecióle a éste que la bendita Señora permanecía allí, junto a la horca, sosteniéndole con sus propias manos de manera que el lazo no pudiera ahogarle ni hacerle daño alguno. Al cabo de tres días pasaron casualmente junto al patíbulo los verdugos que le habían colgado, y quedaron sorprendidos al advertir que, no sólo no había muerto, sino que incluso presentaba muy buen aspecto y hasta se mostraba alegre. Sospechando que acaso hubieran dejado mal hecho el nudo corredizo, decidieron darle muerte cortándole la cabeza con una espada; y, en efecto, trataron de hacerlo, pero cada vez que alzaban el brazo para dejar caer el arma sobre el cuello del reo, la Virgen con sus manos detenía el brazo de los verdugos, de modo que por muchas tentativas que éstos hicieron no lograron llegar con la espada al cuerpo del hombre que intentaban decapitar. Al cabo de un rato, el reo les dijo:

—Es inútil que insistáis en vuestro propósito; todos vuestros esfuerzos resultarán vanos porque aquí, a mi vera, está la Virgen sosteniendo mi cuerpo y deteniendo los mandobles que lanzáis contra mi cuello.

Los verdugos, conmovidos y admirados, renunciaron a su plan y por amor a Nuestra Señora descolgaron al reo y lo dejaron en libertad; este, por su parte, arrepentido de sus fechorías, ingresó enseguida en un monasterio, y en él permaneció el resto de su vida consagrado al servicio de la Santa Madre de Dios»[21].

Entre este texto y el de los *ocasionales*, con evidentes diferencias, por supuesto, que afectan a la identidad misma del salvado por el milagro (se trata de un hombre, auténtico ladrón justamente colgado tras haber sido cogido con las manos en la masa, y no de una joven inocente, injustamente condenada), que también atañen a la descripción del milagro, realizado muy concretamente por la Virgen que sostiene el cuerpo del condenado y para los golpes que le son dirigidos, mientras que, en los impresos de Douai, Anne es salvada por una gracia que no manifiesta ningún gesto —lo mismo ocurre, por lo de-

[21] Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. de J.-B. M. Roze, París, Garnier-Flammarion, 1967, II, pág. 180. [Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, 2 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1982, tomo II, pág. 572].

más, con el joven peregrino de Compostela protegido por Santiago. Hay, sin embargo, un detalle que sugiere un posible parentesco entre los dos relatos: el ladrón devoto de María sobrevive tres días, sostenido por su protectora, y es ese mismo lapso de tiempo, tres días y tres noches, el que el relato de Anne nos dice que estuvo ahorcada sin morir. Y, finalmente, en ambos textos la intención es la misma: el milagro, merecido por la fe en la Virgen, proclama la gloria de ésta, celebrada por el retiro monástico en un caso, por el viaje devoto cuando se trata de Anne.

La historia contada por Santiago de la Vorágine a finales del siglo XIII constituye un *exemplum* manejado con frecuencia por los predicadores: el repertorio hecho por F. C. Tubach menciona 27 casos[22]. Antes y después de *La Leyenda dorada*, las recopilaciones sacan a escena al ladrón fiel a la Virgen, milagrosamente salvado por esa fidelidad. Así el *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* del dominico Étienne de Bourbon, compuesto a mediados del siglo XIII: «También se lee que cierto ladrón consideraba bueno ayunar a pan y agua en las vigilias de las fiestas de la bienaventurada María y cuando salía a robar, siempre decía *Ave, Maria*, pidiendo a la Virgen que no le dejara morir en semejante pecado. Pero habiendo sido apresado fue ahorcado, y permaneció colgado durante tres días sin morir. Como pedía a los que pasaban que llamasen a un sacerdote para él, éste llegó y se puso junto a los otros delante de él. Entonces el ladrón fue bajado de la horca, diciendo que la hermosísima Virgen le había sostenido por los pies durante tres días, y como prometió corregirse le dejaron ir libre»[23]. En el *Liber exemplorum*, compuesto entre 1275 y 1279, la historia contada está más cerca todavía de la historia de *La leyenda dorada*, a la que tal vez inspira: el ladrón, que aquí lleva el nombre de Ebbo, es protegido físicamente por la Virgen que «durante dos días, le sostuvo con sus santas manos» y que, para defenderle de quienes querían cortarle el cuello, «puso las manos sobre su garganta y no permitió que fuera cortada». Reconocido el milagro, Ebbo es libe-

[22] F.-C. Tubach, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Akademia Scientiarum Fennica, 1969, nº 2235, pág. 179. El *exemplum* es resumido de la siguiente manera: «A thief, devoted to the Virgin, is held up by Her on the gallows, and is thus saved from death.»

[23] A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siècle*, París, 1877, págs. 102-103.

rado y se hace monje, sirviendo a Dios y a la Virgen hasta el término de su vida[24].

Si la historia del ladrón Ebbo (o Eppo) está tan presente en las compilaciones que pretenden ayudar a los predicadores, es porque constituye uno de los milagros de la Virgen encontrados con más frecuencia, no sólo en las compilaciones hagiográficas en latín[25] sino también en la literatura en lengua vulgar. En efecto, desde el siglo XIII al XV circula, en formas diversas, poéticas y narrativas. A principios del siglo XIII, Gautier de Coinci lo incluye en sus milagros en verso. Según los manuscritos, su título verdadero, con dudas sobre la duración del milagro: para unos, se extiende a tres días, como en *La Leyenda dorada* o en Étienne de Bourbon (así en el manuscrito de pinturas B.N., n.a.f. 24541, *Du larron que Nostre Dame soustint par trois jours as fourches pendant et le delivra de mort [Del ladrón que Nuestra Señora sostuvo durante tres días colgando en las horcas y le libró de la muerte])*, para otros, que son la mayoría, se reduce a dos *(Du larron pendu que Nostre Damme soustint par deux jors [Del ladrón ahorcado al que Nuestra Señora sostuvo durante dos días])*[26]. En su poema, Gautier de Coinci saca a escena la doble protección mariana: en el momento del ahorcamiento («La que ninguno de los suyos olvida/ muy rápidamente acudió en su ayuda; /Sus blancas manos bajo sus pies tuvo / Y dos días enteros le sostuvo / En los que no sufrió dolor ni pena»), y frente a los golpes de espada («Porque en contra ponía sus manos / La madre al rey que todo crió. / Ebbo el ladrón exclamó: / ¡Huid! ¡Huid! De nada vale./ Bien sabéis con buena ciencia / Que mi señora santa María / En socorro me está y en ayuda./ La dulce dama me mantiene / Y sobre mi garganta su mano tiene./ La dulce señora buenaza / No consiente que ningún mal me hagan». De esta historia del *«lerres»*, del ladrón salvado milagrosamente por su fidelidad a la Virgen, el poeta saca la moraleja: «La madre de Dios todos los pecados cura. / Ningún pecador entra en su cura / que ahora no esté curado.» «Nuestra Señora santa María» no falla nunca a

[24] *Liber exemplorum ad sum prædicantium*, ed. A.-G. Little, Aberdeen, 1908, págs. 24-25.

[25] Cf. A. Poncelet, «Miraculorum B.V. Mariæ quæ sæc. VI-XV latine conscripta sunt. Index», *Analecta Bollandiana*, t. XXI, 1902, págs. 241-360, que señala diecinueve repeticiones de la historia.

[26] Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, publicados por V.F. Koenig, Ginebra, Droz, y París, Minard, 1970, I, Mil. 30, págs. 285-290.

quienes la aman y sirven, incluso aunque sean pecadores, incluso aunque sean culpables.

A mediados del siglo XVI, en los *Miracles de Nostre Dame [Milagros de Nuestra Señora]* de Jehan Miélot, la historia queda anunciada bajo el título *Autre miracle d'un larron qui fut pendu au gibet, mais la Vierge Marie le préserva de morir lors [Otra historia de un ladrón que fue colgado en la horca, pero la Virgen María lo libró de morir entonces],* y el milagro se cuenta del siguiente modo: «Y cuando sus pies le colgaban en el aire, he aquí que la santa virgen María madre de Dios, que acudió en su ayuda, la cual, como le parecía, por espacio de dos días, le sostuvo en el aire con sus santas manos y no le permitió sufrir ninguna herida, pero luego cuando los que le habían colgado volvieron al lugar donde colgaba de donde se habían ido un poco antes y lo vieron con vida teniendo la cara sana y fresca y como que no sufría mal pensaron que no le habían estrangulado bien con la cuerda. Y al acercarse, cuando quisieron cortarle la garganta, la santa Virgen, madre de Dios, puso directamente sus manos en el gaznate del dicho ladrón y no permitió que le cortasen la garganta. Estos luego, conociendo por el testimonio del dicho ahorcado que la santísima madre de Dios le ayudaba, como se ha dicho, quedaron muy maravillados y lo dejaron seguir su camino por amor a Dios» [27].

De la hagiografía al ocasional

El poema de Gautier de Coinci, lo mismo que el relato de Jehan Miélot, aporta imágenes en algunos de sus manuscritos. En los *Milagros de Nuestra Señora* del primero, la miniatura muestra la doble intervención de la Virgen: con su mano derecha sostiene, pero como sin esfuerzo, el costado del ahorcado, y con la izquierda aparta la espada que le amenaza [28]. De este modo se representan simultáneamente los dos gestos protectores que mantienen en vida al ladrón, para sorpresa de los presentes cuyas actitudes (manos y dedos levantados, rostro

[27] *Les Miracles de Nostre Dame compilés par Jehan Miélor. Étude concernant trois manuscrits du XVe siècle ornés de grisaille,* por el conde A. de Laborde, París, 1929, págs. 85-86.

[28] París, B.N., n.a. f. 24541, reproducción en *Les Miracles de la Sainte Vierge traduits et mis en vers par Gautier de Coincy,* publicados por el abate Poquet, París, 1867, pág. 501, y en H. Focillon, *Le Peintre des Miracles Nostre Dame,* París, 1950, pl. XVII.

vuelto, intercambio de miradas) señalan el estupor. El estampero de Jehan Miélot eligió ilustrar literalmente el pasaje del relato que indica que la Virgen «le sostuvo en el aire con sus santas manos», una vez realizado el ahorcamiento [29]. Aquí la imagen muestra a quien la mira la realidad que precisamente no ven quienes asisten a la escena. De este modo el milagro queda representado como una operación completamente física, hecho posible gracias a gestos concretos, a un tiempo sobrenaturales y corrientes, que inscriben en el orden de las acciones humanas la intervención divina.

El grabado en madera que la viuda Boscard y Jean Bogart pusieron al título de su pliego es de una naturaleza completamente distinta. Lo que en él se ve no es la operación milagrosa, sino su efecto, constatado por los tres hombres situados en primer plano, que descubren a la ahorcada aún viva. La Virgen no está ya en la imagen, y no se muestra nada de su intervención. Como en el texto, el milagro queda afirmado, reconocido, pero no descrito en tanto que acción, como si dar su representación realista empañara su misterio, como si detallar sus medios fuera destruir su secreto. De este modo, entre ambas imágenes puede medirse el desplazamiento de las sensibilidades religiosas, y la prudencia de los hacedores de *ocasionales*, muy preocupados por sustraer la realidad del milagro a cualquier forma de superstición.

De los textos medievales a los pliegos de finales del siglo XVI cambia también la identidad del salvado milagrosamente. En un caso se trata de un hombre, ladrón probado; en el otro, de una mujer completamente inocente. La Virgen soberana que protege a sus fieles, incluso culpables, deja paso a la Virgen que repara la injusticia de los hombres. El milagro se halla aquí desplazado porque ha dejado de ser el signo de la gracia concedida por María a los semejantes de Ebbo, de quien, aunque pecador, «La dulce madre del rey de la gloria / Tenía grandísima memoria» (Gautier de Coinci) y que «honraba de todo corazón a la gloriosa Virgen María, madre de Dios» (Jehan Miélot), para convertirse en el medio divino de reparar los tuertos hechos a la inocencia. En la Edad Media, la Virgen salva al ladrón porque es de los suyos, de su casa, de su clientela; a finales del siglo XVI, asiste a Anne porque es víctima sin tacha y sin defensa. Con la Reforma católica, el milagro se alía con una preocupación de moralidad que hace

[29] París, B.N., fr. 9198. Reproducción en *Les Miracles de Nostre Dame...*, por el conde de Laborde, *opus. cit.*, pl. IV.

considerar, en adelante, como un mal *exemplum*, la historia de un culpable protegido por el solo hecho de su piedad mariana. La que cuenta el *ocasional* es de naturaleza completamente distinta, dado que enseña que la Virgen es una justiciera suprema cuya intervención milagrosa castiga a los malvados y salva a la inocente. Tener fe en ella y confianza en su gracia no puede por tanto separarse de una vida recta y pura.

En la literatura hagiográfica medieval, la Virgen no es la única que salva a los ahorcados. También hacen milagros semejantes numerosos santos y santas, actuando a veces en vida aunque con más frecuencia después de muertos, preservando de la muerte por regla general a inocentes falsamente acusados e injustamente supliciados —incluso aunque, con otros nombres, persista la figura de Ebbo, el ladrón devoto y arrepentido [30]. En las vidas de los santos, el milagro se realiza de dos maneras: o la cuerda mortífera se rompe, o, como en *La Leyenda dorada,* el condenado es sostenido por su protector. Entre los santos bienhechores de los ahorcados, Santiago es de modo irrefutable el más presente, y su ayuda milagrosa se halla representada con frecuencia en las vidrieras, bajorrelieves, frescos o cuadros. Cuando el autor del *ocasional* de Douai cuenta al final de su pliego la aventura del joven peregrino víctima de la criada enamorada, aunque en última instancia sea salvado por el santo al que iba a visitar, repite para su uso una historia atestiguada desde principios del siglo XV, por ejemplo, en 1418, en el *Voyage d'Oultremont en Jérusalem [Viaje de Oultremont a Jerusalén],* del señor de Caumont, que debido a su renovación del repertorio de los milagros de Santiago obtiene un éxito grandísimo. El préstamo tomado de la hagiografía es aquí inmediato, literal, incluso aunque el escritor del pliego eufemice el milagro sin decir cómo se ha realizado e incluso aunque omita el final del relato que ve al juez declarar a los padres del joven ahorcado que sólo creerá en la supervivencia de su hijo si reviven las aves que se dispone a comer —cosa que ocurre, puesto que, como indica el manuscrito de 1418, «incontinente el gallo y la gallina salieron del puchero y cantaron».

Mas, si el milagro de Santiago tal como se cuenta en el *ocasional* de 1589, procede directamente de la tradición escrita ligada a la vida

[30] B. de Gaiffeir, «Un thème hagiographique: le pendu miraculeusement sauvé», y «Liberatus a suspensio», *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie,* Bruselas, Société des Bollandistes, 1967, págs. 19-226 y págs. 227-232.

del santo, no ocurre lo mismo con el realizado por la Virgen en favor de la muchacha ahorcada. Aquí, entre la historia de finales del siglo XVI y las contadas en los milagros de la Virgen, hay una diferencia importante: el sexo de la víctima salvada. En la literatura mariana, pero también en todos los demás relatos hagiográficos, el beneficiario de la gracia milagrosa es siempre, sin excepción ninguna, un hombre, ya sea pecador o sin tacha, peregrino o ladrón, joven o menos joven. La figura de *la* ahorcada milagrosamente salvada parece extraña al repertorio medieval. Por tanto, si el *ocasional* de 1589 vuelve a emplear viejas formas religiosas al servicio de una apologética y un género nuevos, lo hace cambiando la identidad de quien atestigua el milagro: una muchacha inocente se ve cargada con ella, por su presencia en la realidad supuesta del viaje devoto, o por su historia tal como todos y cada uno pueden leerla en el impreso.

¿Cómo entender esta sustitución de sexo que prohíbe diagnosticar demasiado deprisa un puro y simple préstamo cogido por el autor del *canard* al legendario mariano o santoral? Después de todo, ¿por qué no tener por verdadera la historia puesta en el pliego por los editores de Douai? ¿Por qué no pensar que Anne Belthumier existió simplemente, igual que el posadero o su hija infanticida, que realmente fue injustamente condenada tras una odiosa intriga y que, habiendo sobrevivido a su ahorcamiento, se convirtió en prueba segura de los milagros de María y del absoluto poder del Dios creador?

La misma historia

Antes de llegar a esa conclusión, hemos de leer otro texto, otro *ocasional*. Aunque poco elocuente, su título sugiere, en efecto, una posible relación con la historia impresa en Douai: *Discours d'une Histoire & Miracle advenu en la Ville de Mont-fort, cinq lieües près Rennes en Bretaigne [Discurso de una Historia & Milagro ocurrido en la Ciudad de Mont-fort, a cinco leguas de Rennes, en Bretaña]*[31]. Sobre la página de título, un motivo abstracto en forma de rosetón y ninguna seña, salvo la indicación: «Impreso en Rennes, M.C.LXXXVIII.» Este delgado pliego de seis hojas remata el relato del milagro

[31] París, Biblioteca del Arsenal, 8° J 5521/5, in-8°, 12 p.., $A^4 B^2$. La recensión del libro ha sido hecha por J.P. Seguin, *op. cit.*, n° 331, pág. 106; otro ejemplar se conserva en Lille, Biblioteca municipal, 3546.

con una *Oración a Nuestra Señora de Liesse* en cuatro estrofas, compuesta con caracteres diferentes de los utilizados por el *Discurso*, paginada de forma autónoma, impresa en su propio cuadernillo, lo que atestigua la independencia de los dos textos, puestos luego juntos.

¿Cuál es, pues, esa «Historia y milagro» ofrecida a los lectores un año antes del *ocasional* de Douai? Para saberlo, abramos la edición de Rennes.

[3] Discurso de una Historia y milagro
ocurrido en la Ciudad de Mont-fort,
a cinco leguas de Rennes, en Bretaña

La Señorita Anne des Grez, hija del difunto Guillaume des Gres, Escudero, & de de la señorita Perrine de Thimiere, sus Padre & Madre pobres de bienes, por haber sido perdidos por los dichos difuntos, sus Padre & Madre a causa de la herejía & nueva opinión de que murieron infectados, fue entregada por su Abuelo a la Señora de Caprador, para ser [4] alimentada e instruida por la dicha Dama. Y habiendo estado buen espacio de tiempo con esta Señora, fue la citada Señora rogada en varias ocasiones por un tal Jehan Sucquet, rico Mercader & Posadero, que residía en el citado Mont-fort, donde tiene por Enseña el Plato de Estaño, hacerle este bien, & honor, de permitir a la dicha Señorita residir por algún tiempo en su casa, para enseñar & hacer aprender mucha civilidad (de la que ella estaba llena) a una hija suya única, de veinticuatro años ya de edad, & no casada. Y él debía darle por hacerlo, por cada año, la suma de veinte escudos. Y habiendo vivido unos dos años, ocurrió la vigilia del Señor San Juan Bautista, el vigesimosegundo día de Junio, de mil quinientos ochenta y ocho último pasado: la noche anterior, la Hija del dicho Mercader dio a luz un niño. Viendo el Padre & la Madre que el caso había ocurrido para su gran [5] deshonor, & que sus vecinos habían podido oír algo de su parto, inducidos por el Espíritu Maligno, mataron al dicho Niño, tras haberle roto el cuello, lo llevaron secretamente a la cama, donde estaba acostada la citada Señorita, & lo pusieron cerca de sus pies sin tocarlos: de lo cual no se apercibió entonces la citada Señorita, & se levantó sin tener ningún conocimiento de ello. Esto hecho, tanto el Padre como la Madre y la Hija con toda diligencia atrajeron gentes & Matronas, a los que dieron buena suma de dineros para imputar la fechoría a la citada Señorita. Y fue de tal forma que al ins-

tante se procedió al hecho del proceso por parte del baile de S. Main, que fue cogido de Gonaisy por ausencia del baile del citado Montfort; con toda diligencia fue el citado proceso hecho y acabado a la una de la tarde; & fue la citada Señorita, tras el informe de un Cirujano, & de dos Matronas, cada una de las cuales habían recibido, a sa[6]ber, del citado Cirujano, veinticinco escudos. Las citadas Matronas cada una diez, & viendo el informe de éstos, fue la citada Señorita Condenada a ser ahorcada, & estrangulada en el dicho día. Y estando la Señorita cerca de la Horca, se acuerda de encomendarse a Dios, e incluso de llamar en su ayuda (como tenía por costumbre) a Nuestra Señora de Lyesse, & al Señor San Servacio. Rogando a su Confesor que si Dios permitía en tres veces veinticuatro horas que la verdad del hecho fuera conocida: para ella ir a Nuestra Señora de Lyesse sería un placer. Estando tensa su cuerda se rompe, & cayó a tierra, fue alzada de nuevo, & lanzada con dos cuerdas, las cuales se rompieron, nuevamente fue alzada & lanzada con tres cuerdas al cuello, las cuales también se rompieron, fue alzada, & lanzada por cuarta vez con seis cuerdas al cuello, & dejada por muerta. Un niñito de cinco años que era su ahijado por el pesar que tenía por su [7] Madrina iba día tras día a verla al cadalso. El sábado por la mañana, cuando llegaba junto a la horca vio cómo ella alzó sus manos a lo alto. Cuando regresó el dicho niño dijo a su Madre que su Madrina no estaba muerta y que él lo sabía bien por haberla visto el dicho día. A lo cual responde la dicha Madre que si no se callaba le pegaría. El dicho niño, que empezaba a ir a la Escuela, se fue a casa de su Maestro, y le dijo: Os diría una cosa, pero tengo miedo de que me den azotes. Su Maestro le prometió que no sería pegado. Entonces le dijo, mi Madrina no está muerta, hace poco la he visto y levantaba sus manos hacia arriba. El dicho maestro deEscuela que era hombre de Iglesia & que la había oído en su última confesión, habiendo celebrado la Misa con la mejor devoción que le fue posible, fue a ver si lo contado por el dicho niño era verdadero. Y cuando estuvo junto a la dicha horca, vio có[8]mo ella alzaba los ojos a lo alto. Tras verlo, fue a buscar a su casa al Juez que la había condenado, al que encontró en buena compañía, & a punto a sentarse a la mesa para cenar. Apartándose a un lado, le dijo, Señor Baile, la pobre chica que condenasteis el Miércoles pasado a muerte, está todavía viva, decidid si os place lo que queréis hacer. El dicho Juez empieza a blasonar y a burlarse de estas palabras, & por ironía a contar públicamente lo que se le había dicho en secreto. Y dijo entre otras cosas estas palabras. Es tan verdad que está todavía

viva como que yo galopo por encima de estas viandas que hay encima de esta mesa, & al momento el dicho Juez empieza a galopar sobre la dicha mesa, muy horriblemente, a la vista de todos los asistentes, que quedaron muy conmocionados por el caso, & fueron de común acuerdo con un gran número de gentes. Después de haber llamado al verdugo, el [9] cual oyendo lo que había ocurrido decía estar seguro de que estaba muerta, & que quería poner su cuello a cortar si así no fuera, o bien que era una cosa milagrosa, hecha por la voluntad de Dios, & que si era así, que él no tenía nada que hacer, el dicho Juez & otros oficiales de Justicia & verdugo, se pusieron en camino para ir hasta el lugar donde la dicha horca estaba & no pudieron acercarse debido a una visión muy espantosa que tuvieron en el camino, & fue bajado el cuerpo de la dicha Señorita, por el dicho hombre de Iglesia su confesor, sin ningún temblor ni dificultad. Y estando el dicho cuerpo bajado fue cubierto & envuelto, & luego llevado a casa segura y honorable para ser reanimado & socorrido. Al final del día el dicho cuerpo recuperó su fuerza & virtud natural. De tal modo que ahora se ha puesto en camino, para ir a cumplir el viaje de nuestra Señora de Liesse, & del Señor [10] san Servacio, a quien había rogado ayudarla. Conocida la verdad del hecho, & en cuanto ella fue bajada de la horca, el hospedero, su mujer, su hija, cirujano y matronas, fueron apresados, & de tal modo se procedió contra ellos que fueron juzgados a muerte por los Señores de la Justicia de Rennes. Incluso contra el verdugo que fue condenado por tener el látigo, por haberle dado una patada en uno de sus costados que excedía el juicio & pena que le habían ordenado, golpe del que ella se resiente más afectada ahora que por todos los demás tormentos & excesos que soportó. En la ejecución de los arriba citados padre, madre & hija, libremente declararon éstos la inocencia de la susodicha Señorita diciendo lo que ellos habían hecho, que habían pensado cubrir así su honor & el de su hija la cual confesó ser aquel el sexto niño que ella había tenido, todos matados, sin haberlo participado a nadie.

Por tanto, una misma historia, con un infanticidio ocultado, una acusación mendaz, un suplicio injustamente sufrido, un milagro de Nuestra Señora. Una misma historia, *la* misma historia, podría decirse, y sin embargo, de Rennes a Douai, dos textos muy desemejantes, en su detalle, en su manera, en su estatuto. La diferencia queda manifiesta desde el título. El de Rennes da una indicación genérica de

la clase de relatos —en este caso el de los milagros— en que el lector debe situar la historia que va a leer. Nada particulariza ésta, a no ser su localización, en la ciudad de Mont-fort, cerca del lugar de edición indicado.

Pero ¿debe ser éste considerado como verídico? Hay razones para dudarlo. Las más importantes se refieren al hecho de que, en 1588, la imprenta de Rennes es de pequeñísima envergadura, y no demasiado preparada para producir textos comparables al *Discurso de una historia y milagro* [32]. ¿Por qué entonces este hapax? ¿Debe tomarse como la prueba de la autenticidad del hecho diverso y extraordinario que refiere y que, por su proximidad, ha podido justificar una impresión inhabitual? ¿O bien debemos entender esa proximidad anunciada entre el lugar supuesto del milagro y el lugar de impresión del pliego como un efecto de credibilidad que no implica nada ni sobre la realidad de la historia ni sobre la verdadera ciudad de edición? Más incluso, semejante táctica de autentificación por la vecindad del hecho y de la edición podría sugerir una impresión no rennesa porque, si la historia no es verdadera, es en la ciudad bretona donde mejor podría saberse.

Se puede hacer ese razonamiento, pero sin embargo no es completamente decisivo, en la medida en que nada dice que para los lectores del siglo xvi la realidad conocida, verificable, de los hechos relatados por los *canards* sea de una importancia mayor para su lectura. En efecto, es posible que se adhieran a los efectos de realidad ordenados en los textos sin por ello creer que lo que leen es verdadero, incluso sabiendo muy bien que no lo es para nada. Desde esta perspectiva, no puede, evidentemente, excluirse la impresión en Rennes de una historia que no ha ocurrido en Mont-fort, ni en ninguna otra parte.

De Rennes a Douai: las diferencias

Son significativos los desplazamientos de una página de título a otra, de la de Rennes a la de Douai (cf. pl. II y III). De un lado, el título largo, acumulando los elementos de particularización y resu-

[32] *Répertoire des livres imprimés en France au XVIe siècle*, Bibliotheca Bibliographica Aureliana, Baden-Baden, Librairie Valentin Koerner, 19ª entrega, 124 Rennes, por J. Betz, 1975.

miendo el episodio central de la historia, que adoptan los editores de Douai, parece hecho para ser «gritado» por los vendedores ambulantes de impresos, y así poder encontrar con mayor facilidad a los lectores eventuales. De otro lado, sustituyendo la fórmula *Discurso milagroso y verdadero* por la de *Discurso de una historia y milagro*, los duaisianos desplazan el estatuto del texto, que ya no se ofrece como una simple relación, a distancia, del hecho que refiere, sino como partícipe del milagro que atestigua y proclama. La posición del lector frente al relato se halla singularmente modificada por ello, porque implica no sólo una curiosidad sorprendida por un hecho fuera de lo común sino más bien reverencia hacia un texto que es como la huella dejada por una intervención divina.

La presencia de la imagen que muestra a la ahorcada salvada que sustituye el motivo geométrico de la edición de Rennes actúa en el mismo sentido, puesto que centra la lectura que viene después sobre lo esencial, a saber, la gracia sobrenatural concedida a la inocente, e introduce al lector en el milagro, invitándole a identificarse con los habitantes que descubren a Anne todavía viva. Proyectado de este modo en la imagen, y por tanto en la historia, el comprador del *ocasional* de Douai no puede sino adherirse a la verdad enunciada y reconocer el misterio que garantiza la autoridad de la Iglesia —representada en la imagen misma. Tanto en un *ocasional* como en otro, el de Rennes, que es relato de lo extraordinario, se opone pues un texto que también puede ser manejado como una reliquia, dado que lleva en él algo de la sacralidad del milagro que enuncia.

Al contrario de lo que ocurre con el de Douai, el *ocasional* de Rennes no empieza enunciando la moralidad o el tema que pretende ilustrar, sino que arranca como una historia, la de una muchacha noble, nacida de una familia protestante y colocada, tras la confiscación de los bienes de sus padres, como preceptora de la hija de un rico posadero de Mont-fort. Aparecen muchas diferencias en relación con el texto de Douai. Las primeras conciernen a los nombres propios: la muchacha no se llama Anne Belthumier sino Anne des Grez, y la posada no lleva la enseña de la *Olla de Estaño* sino la de *Plato de Estaño*. Es una costumbre habitual entre los escritores de *ocasionales*, que con frecuencia conservan la misma intriga modificando sólo la identidad de sus protagonistas y el lugar de su supuesto desarrollo.

Pero, en nuestro caso, al transformar el nombre de la heroína, el autor de Douai suprime, sin darse cuenta, uno de los elementos que aseguran la credibilidad bretona de la historia. Des Gretz es, efectiva-

mente, el patronímico de una familia bretona, que se mantendrá dentro de la nobleza durante las reformas de 1669. Se trata, por tanto, de un apellido que garantiza la verdad, y bretón porque es auténtico, un apellido que tal vez también utilice una de las leyendas referidas a la ciudad de Mont-fort, la de san Menas combatiendo a los paganos, finalmente aplastados por la enorme piedra de su altar sacrificial, llamada «*gres* de san Menas», o «*gres* de Mont-fort», que todavía puede verse en los alrededores de la ciudad[33]. Al borrar la connotación provinciana o local del apellido de la ahorcada de Rennes, el texto de Doaui modifica también su estado: de preceptora en «civilidades» que no deroga gravemente su condición noble, la convierte en camarera, forzada a servir —lo cual supone hacer más lastimosa todavía su desventurada suerte.

De la historia misma, el *ocasional* que se dice impreso en Rennes da un relato lineal, secuencial, datado, del que se puede restituir su exacta cronología: es en la noche del 21 de junio cuando la hija del posadero da a luz y comete su crimen, ayudada por sus padres; al día siguiente, el 22 de junio, Anne es acusada, juzgada, condenada y ahorcada en trece horas; permanece en su horca hasta el sábado 25 cuando, descubierta todavía con vida por su ahijado, es descolgada, tres días y tres noches después de su suplicio, conforme al voto que ella había hecho antes de ser ejecutada.

Semejante cronología tiene una doble función: por un lado, incluso mediante su precisión, contribuye a persuadir de la verdad del hecho referido, de igual modo que lo hacen las localizaciones o los nombres propios; por otro, al situar el milagro de la ahorcada salvada en un tiempo fuerte del calendario festivo tradicional, el de la noche de San Juan de verano, el 24 de junio, incita a las imaginaciones, invitadas a contrastar la soledad de Anne en su horca, fuera de la ciudad, y los goces de la ciudad en fiesta. Como en Douai, el relato cursivo propone pues a su lector unos indicios que le permiten prolongar la escritura, inventar lo que no está en el texto, completar, a su modo, la historia dicha. No cabe duda de que, mencionar la noche de San Juan, es sugerir todo un conjunto de imágenes constituidas en la lectura como el telón de fondo del relato.

Cuando se prepara para el suplicio, la Anne del *ocasional* de Rennes no hace ni los mismos gestos ni el mismo voto que la del relato de

[33] E. Vigoland, *Mont-fort-sur-Meu. Son histoire et ses souvenirs*, París, 1895, pág. 196.

Douai. En primer lugar, aunque se confiesa y reza, no recibe la comunión, añadida en el texto de 1589 para relacionar, frente a los protestantes, milagro y Eucaristía, la creencia en la presencia real y el otorgamiento de la gracia divina. Luego, aunque invoca a la Virgen, bajo la figura de Nuestra señora del Gozo, encontrada en Douai, le añade un santo algo inesperado: san Servacio. En efecto, ¿por qué esta invocación del obispo de Tongres, muerto en el año 384 después de haber transferido a Maastricht su sede episcopal, una vez advertido por los Apóstoles de la próxima destrucción de su ciudad por los hunos? A finales del siglo XVI, el epicentro de su culto es la iglesia que le está dedicada en Maastricht, en los Países Bajos españoles, y donde se encuentran sus reliquias y su tumba. Es a ese lugar donde Anne se dirige, una vez salvada, cuando cumple «el viaje de Nuestra Señora de Liesse», a la diócesis de Laon, «y del señor san Servacio». Aunque el santo no resulta desconocido en Francia, su culto, difundido desde el Norte y desde el Este y llevado por la liturgia cisterciense a raíz del avance de los tártaros que en el siglo XIII eran considerados como nuevos hunos, no parece muy intenso en el reino. ¿Es su mención en el *ocasional* llamado de Rennes una indicación suplementaria para dudar de la realidad bretona de esa edición? ¿Debe sugerir que la impresión se hizo en el norte de Francia o en una ciudad de los Países Bajos? Tal vez, si es legítimo asociar el lugar de edición —y, por tanto, de primera circulación— del pliego y el lugar de los cultos que en él se mencionan. Pero, entonces, ¿por qué san Servacio queda borrado del *ocasional* impreso en Douai, ciudad que no está demasiado lejos de Maastricht y de la tumba del santo? Tal vez sea ése el indicio del destino completamente francés, parisino incluso, del pliego de Douai que celebra ante todo a las Nuestras Señoras regnícolas visitadas por Anne, la de Chartres y la de París.

De «Rennes» a Douai cambia también la manera de contar. El texto de 1588 otorga amplio espacio, en efecto, a la oralidad, a la palabra dicha, que no se encuentra en el impreso del año anterior. Tenemos, como prueba, en primer lugar el episodio de la cuerda rota. Douai: «Pero la cuerda se rompió por dos o tres veces», Rennes: «Estando tensa su cuerda se rompe, & cayó a tierra, fue alzada de nuevo, & lanzada con dos cuerdas, las cuales rompieron, nuevamente fue alzada & lanzada con tres cuerdas al cuello, las cuales también se rompieron, fue alzada, & lanzada por cuarta vez con seis cuerdas al cuello, & dejada por muerta» El motivo es clásico en las vidas de santos —lo encontramos, por ejemplo, en los milagros de Santa Fe o en la

leyenda de san Yvo—, pero el pliego «de Rennes» lo enuncia con fórmulas repetidas y ritmadas que son las de los cuentos orales, mientras el autor de Douai lo somete al laconismo de una escritura que ha roto con la palabra recitante. Entre ambos textos, una segunda diferencia se refiere a la parte otorgada en 1588, y abandonada luego, a los diálogos que teatralizan el *ocasional*. El primero, entre el niñito, que en su inocencia sabe la verdad, y su madre incrédula, queda referido en estilo indirecto («Cuando regresó el dicho niño dijo a su Madre que...», «A lo cual responde la dicha Madre que...»), pero los siguientes, entre el niño y el sacerdote —que es al mismo tiempo el último confesor de Anne y el maestro de escuela de su ahijado— o entre el sacerdote y el juez, se dan en estilo directo, inscribiéndose las palabras intercambiadas sin ruptura en el flujo de la narración, introducidas sólo por una coma o un punto en ausencia del uso de las comillas.

Una forma como ésa lleva una dramatización que el texto de Douai censurará, como si fuera incompatible con la afirmación cristiana del milagro, cuidadosamente diferenciada de todo lo maravilloso de mala calidad. De ahí, para el descubrimiento de Anne todavía con vida, la desaparición del niño que es su ahijado, sustituido por un trivial y anónimo alguien; de ahí, la transposición del gesto que indica su supervivencia (en Douai, prosaicamente, Anne mueve las piernas mientras que en Rennes, en actitud de orante, tiene las manos alzadas y los ojos vueltos hacia el cielo); de ahí, por último, la supresión del fuerte episodio en que el juez, bien acompañado, tras haberse reído de la revelación que le ha hecho el sacerdote, se encuentra como desposeído de sí mismo, desmintiendo sus propias palabras («Es tan verdad que está todavía viva como que yo galopo por encima de estas viendas que hay encima de esta mesa») mediante una conducta impuesta a su voluntad («& al momento el dicho Juez empieza a galopar sobre la dicha mesa, muy horriblemente»).

En esta escena tal vez haya una trasposición o una reminiscencia de la encontrada en los milagros de Santiago cuando el juez, dispuesto a sentarse a la mesa, declara no querer creer en la supervivencia del joven peregrino injustamente ahorcado si no resucitan el gallo y la gallina que se va a comer —cosa que realmente ocurre. En cualquier caso, el *ocasional* «de Rennes» es ante todo una historia donde la palabra se entiende, donde los personajes existen, con emociones, sentimientos, relaciones, donde el relato del milagro va acompañado de lo maravilloso corriente en la hagiografía medieval. Para no corromper su alcance apologético y dogmático ofrecido como primicia,

el autor del pliego de Douai reescribirá de otro modo la intriga, devolviendo al estatuto de un *exemplum* de sermón lo que era un cuento bueno para contar y para leer.

En su epílogo, el texto de 1588 enuncia el destino de cada uno: para Anne, la peregrinación que realiza su voto; para los que habían querido su perdición, la muerte, pronunciado por los «Señores de la Justicia de Rennes» —es decir, los jueces del Parlamento. Pero el autor prepara un posterior efecto con la última revelación hecha por la hija del hospedero, que se declara culpable de seis infanticidios. De este modo la atención del lector es devuelta finalmente a la «historia» más que al «milagro», siendo el *ocasional* a partes iguales, y hasta su final, el relato de una crueldad espantosa y de un caso milagroso—, para utilizar las fórmulas mismas presentes en los títulos de otros pliegos de la época.

Un estatuto como ése, ambiguo, inestable, invita a dos lecturas, una que inscribe el relato en una tradición de lo maravilloso que es la del cuento; otra que intenta comprender el modo en que una historia semejante ha podido ser puesta al servicio de la autoridad de la Iglesia en un momento de tensiones y de luchas agudas. Hay que hacer, por tanto, dos investigaciones: la primera para localizar en el corpus de la literatura oral las eventuales matrices de la historia impresa en 1588; la segunda para descubrir en la actualidad de la época las razones de la transformación del texto en 1589. Lo cual supone considerar, al menos a título de hipótesis, que las intrigas de los *ocasionales* pudieron ser escritas o leídas apoyándose en esquemas o motivos de muy larga duración (por ejemplo, los de la hagiografía o los del cuento), al tiempo que tenían una significación propiamente histórica vinculada a la coyuntura corta que ve su publicación.

Del lado del cuento

De ahí una primera interrogación: ¿podemos encontrar en la literatura oral una fuente posible para el milagro mariano ocurrido en Mont-fort? Uno de los cuentos narrados por los hermanos Grimm, con el título de *Marienkind* (o *El hijo de María*), sugiere una posible relación [34]. Esta es la historia: la hija de un pobre leñador es acogida

[34] Sobre este cuento y sus versiones canadienses, francesas, irlandesas y flamencas, cf. el estudio fundamental de N. Schmitz, *La Mensongère (conte-type 710)*, Québec, Presses de l'Université, Laval, 1972.

en el cielo por la Virgen que le deja las llaves de trece puertas, prohibiéndole abrir la decimotercera. Cierto día en que la Virgen está ausente, la joven desobedece y ve en el aposento prohibido a la Santísima Trinidad. Al regreso de la Virgen, la muchacha niega su desobediencia y es arrojada fuera del cielo. Y los hermanos Grimm acaban así el relato: «Un rey que está cazando la descubre y se casa con ella. Después del nacimiento de su primer hijo, la Santa Virgen se le aparece y le hace de nuevo la pregunta de la decimotercera puerta. La madre sigue negando y ve cómo se llevan a su hijo, lo mismo que a otros dos después. Entonces el pueblo reclama la muerte de la reina como comedora de niños y el rey cede. En la hoguera la reina se arrepiente y quiere confesar su falta. Entonces la lluvia viene a apagar las llamas, y la Santa Virgen le devuelve sus hijos y la palabra.» ¿Que tiene en común este cuento donde nadie es ahorcado con el milagro de Mont-fort? Nada en los motivos particulares, por supuesto, pero la estructura misma de las dos historias que encadenan una serie semejante de secuencias: una acusación de infanticidio, la condena a muerte de la presunta asesina, una intervención milagrosa de la Virgen que finalmente salva a la heroína en el momento de su suplicio.

Semejante parentesco entre el *ocasional* del siglo XVI y este cuento que lleva el número 710 en la clasificación canónica de Aarne y Thompson es evidentemente lejano, reducido sólo a la similitud morfológica —incluso aunque en algunas versiones la muchacha sea condenada a la horca, y no a ser quemada viva. Pero no es menos cierto que el cuento asocia los dos elementos fundamentales que prestan su trama a la historia publicada en Rennes y en Douai: el motivo del infanticidio, del niño matado por su propia madre, y el de la gracia mariana, otorgada a la muchacha que se arrepiente o a la que es inocente. Esto, desde luego, no supone decir que el autor del texto de 1588 haya sacado su tema directamente del repertorio oral —cosa tanto más difícil de probar cuanto que la única versión francesa del cuento que saca a escena a la Virgen, y no a un hada, en el papel de la madrina, no fue recogida en los confines del Barrois y de Champaña hasta finales del siglo XIX. No obstante, podemos observar que, al unir una historia de infanticidio y un milagro de la Virgen, el texto impreso asocia dos de las representaciones arraigadas con más fuerza en el imaginario de los hombres del siglo XVI, asustados a la vez por el más detestable de los crímenes y confortados por la misericordia de María. Bajo la apariencia de la novedad —indispensable para el éxito de librería—, los *ocasionales* sacan con frecuencia su fuerza de

la puesta en relatos circunstanciados y localizados de motivos de larga duración, incluidos anterior y paralelamente en otras tradiciones escritas u orales y que, al mismo tiempo, moldean y formulan las creencias y las ansiedades, los miedos y las certezas.

Anne y Pierre: el ocasional *al servicio de la Liga*

Pero, al mismo tiempo, el *ocasional* juega en otro registro: en el de la actualidad política y devota. Lo mismo en 1588 que en 1589, Anne se encomienda a la misma Virgen, a la de Nuestra Señora de Liesse, que oye su plegaria y su voto. Ahora bien, esa Virgen tiene, cuando menos, afinidad con la Liga. En efecto, bajo su protección se puso la primera Liga, la acordada en 1576 en el castillo de Marchais, cercano al santuario y perteneciente a los Guisa[35]. Y en 1583, Nuestra Señora de Liesse constituye uno de los epicentros de las procesiones blancas, penitenciales y escatológicas, dirigidas por el celo de la Liga. Pierre de L'Estoile hace incluso del santuario uno de los dos primeros focos de atracción de peregrinos, antes de que se pongan en ruta hacia París: «Decían haber sido movidos a hacer aquellas penitencias y peregrinaciones por algunos fuegos aparentes en el aire y otros signos, como prodigios vistos en el Cielo y en la tierra, incluso en los contrafuertes de las Ardenas, de donde habían venido los primeros de tales peregrinos o penitentes, hasta el número de diez o doce mil, a Nuestra Señora de Reims y de Liesse, para igual ocasión». En agosto, septiembre y octubre de 1583, afluyen por millares a Nuestra Señora de Liesse, lugar de peregrinación real desde el siglo XII, los penitentes venidos de Meaux, Soissons, Laon, Reims, Noyon[36]. Por lo tanto no resulta nada sorprendente que la Liga victoriosa de 1588-1589 celebre su protección mariana.

Aunque es sin duda aventurado establecer una relación muy estrecha entre, por un lado, el curso de los acontecimientos, de las barricadas de mayo de 1588 que entregan París a la Liga y el final del

[35] E. y A. Duployé, *Notre-Dame de Liesse. Légende et pelerinage,* Reims-Laon, 1862.

[36] D. Crouzet, «Recherches sur les processions blanches, *1583-1584*», *Histoire, Économies, Sociétés,* 1982, n° 4, págs. 511-563, en particular págs. 525-526, y D. Richet, «Politique et religion: les processions à París en 1589», *La France d'Ancien Régime. Études réunies en l'honneur de Pierre Goubert,* Toulouse, Privat, 1984, págs. 623-632.

año 1589, y, por otro lado, la impresión de dos *ocasionales,* dado que no conocemos la fecha exacta de su publicación, no es menos cierto que tanto uno como otro participan de la espiritualidad de la Liga que afirma, contra los heréticos, el culto de la Virgen de piedad y de intercesión, protectora de los justos y de los inocentes. De ahí, en el pliego de «Rennes», la presencia, tras el relato, de una *Oración a Nuestra Señora de Liesse* en forma de oración penitencial, dicha por el peregrino que camina hacia el santuario: «Como súbdito a tu santa capilla / de Liesse me dirijo, & te llamo / en mi ayuda, en mi necesidad.»

Este añadido de una oración, compuesta según toda evidencia separadamente del *Discurso de una historia y milagro,* relaciona más estrechamente el librito y el santuario e inscribe el *ocasional* entre el conjunto de materiales impresos vinculados a las peregrinaciones, sean éstos canciones de peregrinos, las vidas del santo visitado o los certificados que atestiguan el cumplimiento de la devoción. Escrito e impreso tal vez con una intención distinta, el texto de 1588 queda puesto así al servicio de la piedad de la Liga, alimentada por la adoración de la «perdurable Lyesse», como dice la *Oración.* En 1589, año marcado por numerosas procesiones, en París en enero, pero también en Meaux, Senlis o Laon, donde fue trasladada la estatua de Nuestra Señora de Liesse para sustraerla a posibles violencias protestantes, quien reescribe la historia de la ahorcada milagrosamente salvada amplía la reverencia mariana «a todas las Nuestras Señoras a donde se va de viaje por devoción», celebrando muy particularmente a las de Chartres y París. Invocada todavía como primera protectora, Nuestra Señora de Liesse ya no es más que una de las figuras posibles de la Virgen caritativa y mediadora, guardiana de los destinos del reino y del pueblo. El librito se ha distanciado así de cualquier santuario mariano particular y se convierte en invitación a honrar y respetar a la Madre del Dios salvador, ofrecida a la devoción de todos en la última página.

Pero, entre los dos *ocasionales* de 1588 y 1589 y la Virgen de Liesse, el vínculo no viene dado sólo por la necesidad de alimentar un piedad mariana proclamada frente a los protestantes y vivida como salvaguardia. En efecto, Anne no es la única víctima, ejecutada en la horca, a la que ha ayudado Nuestra Señora de Liesse. En todos los libros y pliegos que, en los siglos XVI y XVII, proclaman sus milagros figura la historia de Pierre, a quien ella salvó milagrosamente. El primer testimonio impreso que hemos recogido se encuentra en una

obra publicada por la viuda de Jean Bonfons, que ejerce en París entre 1569 y 1572, titulada *Les Miracles de Nostre Dame de Lyesse et comme elle fut trouvée et nommée comme pourrez voir cy-après [Los Milagros de Nuestra Señora de Liesse y cómo fue encontrada y nombrada como podréis ver aquí]*[37]. El milagro del ahorcado protegido inicia la serie de los realizados por la Virgen de Liesse, una vez fundado su santuario, y está datado en 1139. Su relato es el siguiente:

En el año de gracia de mil ciento treinta y nueve, hubo un pobre hombre llamado Pierre de Fourcy, el cual no tenía grandes bienes, para sustentar su propia vida, la de su mujer y la de sus tres hijitos que tenía. Este pobre hombre iba todos los días al lugar público en que se encontraba a los jornaleros pero él no encontraba a nadie que quisiera darle trabajo, por lo cual viendo que no ganaba nada empezó a desanimarse y a decir: Ay, señora de Liesse, socorred a vuestro pobre servidor, ayudadle a vivir a él y a su familia. Este buen hombre iba todos los días de casa en casa, rogando a los habitantes que le hiciesen ganarse su vida, y que de hambre se moría él, su mujer y sus hijos: pero en tres años no encontró más que un solo denario que le arrendasen a ganar. Cuando vio esto, se sintió muy molesto y empezó de nuevo a decir: Ay, señora de Liesse, ¿moriré de hambre? Me resulta imposible tener valor para ir a pedir limosna. Ay, Señora, si quiero vivir, he de ser ladrón, sí; por eso, como por desesperación, se puso a robar a sus vecinos más próximos, y a aquellos de quienes sabía que tenían trigo, vino y tocino. Y continuó de tal forma que los vecinos se dieron cuenta de que les robaban y sospecharon del pobre hombre, por lo que decidieron tenderle una buena trampa con la que le cogerían con las manos en la masa, porque sabían de sobra que él no hacía nada, ni tenía de qué vivir, y él y toda su familia se hallaban gordos. Hicieron por tanto tan buena trampa que le cogieron en el granero de uno donde él llenaba su saco de trigo. Cuando le cogieron, le dieron muy bien de palos, diciendo que le ahorcarían. El pobre hombre viéndose cogido quedó muy asombrado, tanto que no sabía qué decir sino que en su corazón pedía devotamente ayuda a la hermosa señora de Liesse. Entonces los dos vecinos le ataron, e hicie-

[37] Esta edición queda descrita en el *Catalogue des livres composant la Bibliothèque de feu M. le Baron James de Rotschild*, París, 1893, t. III, nº 2709. Citamos el texto según las ediciones de Pierre Mesnier, París, s.d., y Blaise Boutart, Troyes, s.d., conservadas en la Bibliothèque Nationale.

ron meterle en prisión. Y cuando el Preboste le interrogó, confesó todo: por lo que fue condenado a ser colgado y estrangulado. Para realizar lo cual, fue llevado a la horca donde rogó a la hermosa señora de Liesse, muy devotamente, diciendo bellas oraciones, pidiéndole que le salvase la vida. Después de dichas estas oraciones, subió a la escala y fue colgado por el verdugo que creía haberle estrangulado bien. Cuando fue ahorcado todos se fueron y él permaneció en la horca por espacio de tres días sin morir, quejándose del mal que soportaba y sufría. Pasó cerca un pastor de los campos que oyó quejarse al pobre ahorcado. Entonces alzó los ojos hacia él, se dio cuenta de que aún no estaba muerto. Cuando el ahorcado le vio, le llamó y le dijo: Ay, amigo mío, vete a buscar al preboste, y dile que me envíe al verdugo para que acabe de matarme, porque sufro gran martirio. Entonces, por piedad, el pastor corrió a la ciudad, donde encontró a los dos vecinos que le habían hecho colgar, y les dijo: Ay, señores, ¿no sois gentes de justicia? Sí, respondieron ellos, ¿qué ocurre? Señores, dijo él, hay ahí un hombre que está en la horca colgado hace tres días, el cual me ha pedido que vaya a decir al Preboste que vayan a terminar de matarle. Entonces fueron los dos vecinos muy estupefactos al oír estas noticias. También dijeron al pastor: Vete, no te preocupes, nosotros iremos. Inmediatamente se dirigieron a la horca, cuando subieron a la escalera, sacaron sus cuchillos y dieron cinco o seis golpes a través del cuerpo de aquel pobre sufriente, pero nunca pudieron acabar de hacerle morir. Cuando el pastor que estaba lejos de ellos, se dio cuenta de que martirizaban de aquella manera a aquel pobre pecador, empezó a gritar. Ah, éstos están rematando al pobre hombre, y yo pensaba que iban a descolgarlo. Entonces corrió a la ciudad donde encontró al Preboste a quien contó el caso, de lo que se sorprendió. Inmediatamente subió a caballo y fue con el pastor a la horca donde encontró aún a los dos vecinos que no habían podido irse de allí, se decían el uno al otro: Señora Nuestra, me parece que estoy atado a cadenas de hierro por los pies. Lo mismo me ocurre a mí, decía el otro, no puedo huir ni salir. Cuando el Preboste los vio, les dijo: Ah, señores, ¿qué le habéis hecho a este pobre hombre? Ah, señor, dijo el ahorcado, me han hecho tanto mal, y más de cien veces más de lo que me ha hecho el verdugo: me han afligido en el cuerpo en más de seis lugares.

Entonces el Preboste le preguntó qué le había librado de morir, él le respondió que había sido la hermosa señora de Liesse. Entonces ordenó el Preboste a los vecinos que lo bajaran so pena de perder to-

dos sus bienes, y les encargó alimentarle, a él, a su mujer y a sus hijos mientras viviera, y si no querían consentirlo él le arrendaría sus casas y sus bienes, cosa que ellos acordaron, alimentarle toda su vida. Luego bajaron al pobre hombre, lo llevaron a sus casas, y lo hicieron curar. Y cuando estuvo sano, se fue a visitar y a dar las gracias a la hermosa Señora de Liesse que le había salvado la vida.

Pierre de Fourcy, el ladrón cogido con las manos en la masa y condenado al cadalso, hace pensar evidentemente en un ladrón más antiguo —aquel al que la Virgen protege de las compilaciones de *exempla* y de *La Leyenda dorada.* Como este último, Pierre es salvado dos veces: de la cuerda, que no lo estrangula, y de las puñaladas de sus vecinos, que no lo traspasan. Como Ebbo, debe esta gracia a su devoción por María, reverenciada e implorada, y, como él, una vez descolgado, le da las gracias. Pero entre el relato vinculado al santuario y el *exemplum* medieval, las diferencias son, no obstante, nítidas y significativas. En primer lugar, el milagro de Liesse particulariza la historia, datándola y situándola; la moraliza insistiendo en la absoluta miseria de Pierre sin bienes ni trabajo y, por ello, obligado a robar, y condenando la crueldad de sus acusadores finalmente castigados; por último, deja a un lado la operación misma de la doble merced mariana, que no se describe: la Virgen de Liesse ni sostiene en el aire a su protegido, ni detiene con su mano los golpes que le son propinados.

Este relato, impreso *antes* de los *ocasionales* de 1588 y 1589 se halla en todas las compilaciones que cuentan los milagros de la Virgen de Liesse: en primer lugar, en las reediciones hechas del libro publicado por la viuda Bonfons y que salen a la luz gracias a Pierre Mesnier el Parisiense en las postrimerías del siglo XVI, y a Blaise Boutart el Troyano a principios del siglo siguiente; luego, en diferentes formas, a menudo abreviadas, en obras vendidas sin duda en el santuario mismo [38] —por ejemplo, la *Histoire et miracles de Notre Dame de*

[38] Entre otros *Histoire de Nostre Dame de Liesse extraicte des œuvres de Jacques Bossius, de l'Ordre de Saint-Jean de Hierusalem,* Troyes, Blaise Boutart, s.d. (privilegio de 1601); Walrad Caoult, *Miracula quæ ad Invocationem Beatis Virginis Mariæ [...] ac Dominan Gaudiorum in Picardia vulgo n^re Dame de Liesse, dictam effulsere ab anno 1081, ad annum usque 1605,* Douai, Charles Boscard, 1606; G. de Machault, *Histoire et miracles de Nostre Dame de Liesse,* París, 1617, y *Sommaire de l'Histoire et Miracles de Nostre Dame de Liesse,* Troyes, Claude Briden, 1617, y Troyes, Pierre Sourdet, 1617; R. de Ceriziers, *Images de Nostre Dame de Liesse ou son Histoire authentique,* Reims, 1632, *Histoire miraculeuse de Nostre Dame de Liesse. Avec un recueil*

Liesse [Historia y milagros de Nuestra Señora de Liesse] de G. de Machault, publicada en París en 1617 y de la que se imprimió en Troyes, el mismo año, por Claude Briden, un *Sumario*. En este último librito, que data la historia en 1539, acercándola de este modo al presente, un grabado en madera adorna la edición: muestra no la realización del milagro a la manera medieval, sino el cortejo que conduce a Pierre de Fourcy a su suplicio. Este, arrodillado en la carreta que va hacia el cadalso, está rezando ante una imagen de Nuestra Señora de Liesse. Mientras las páginas de título de los *ocasionales* de Douai mostraban el *después* del milagro, el descubrimiento de Anne todavía viva, el pliego toryano de 1617 ofrece a la mirada su *antes*, evitando ambos, igual que los textos que ilustran, representar el acto sobrenatural mismo, cuya representación podría alimentar los pensamientos supersticiosos.

Este parentesco de las imágenes sugiere otro: en efecto, parece que es el legendario vinculado a Nuestra Señora de Liesse lo que constituye el punto de encuentro entre el milagro medieval de la Virgen, realizado en favor de su fiel Ebbo, y la historia de Anne, la inocente salvada por su fe en la señora del santuario de la región de Laon. El relato del ahorcado milagrosamente salvado, tal como lo hace circular el libro de la viuda Bonfons —y quizás otros antes— atenúa en efecto la divergencia constatada entre los *exempla* y los *ocasionales*. Cierto que sigue habiendo una diferencia, e importante: el ahorcado del milagro de Liesse se convierte en Rennes y en Douai en *una* ahorcada. Pero esa feminización del supliciado que constituye la novedad fundamental de los *ocasionales* se opera en la trama de motivos aparentes: como Anne des Grez, pero antes de ella, Pierre de Fourcy es víctima de la maldad de los hombres, y sus pecados obligados son casi una inocencia; como ella, Pierre es ayudado por un simple que cuenta el milagro (aquí un «pastor de los campos», allá un niño pequeño); también como ella, Pierre hace la peregrinación a Liesse para dar las gracias a su protectora.

¿Supone eso decir que el relato inserto en la compilación de los milagros de Nuestra Señora de Liesse es la «fuente» directa del *ocasional* de 1588? Tal vez no, pero parece plausible postular que el autor del texto que se ofrece como impreso en Rennes conocía los relatos de los milagros relacionados con el santuario real de la diócesis de

---

des graces que Dieu opère par l'intercession de sa Sainte Mère. Ensemble les figures de la dite Histoire, Troyes, Claude Briden, 1645.k

Laon. En cualquier caso, es seguro por lo que se refiere al editor del pliego porque la *Oración a Nuestra Señora de Liesse* que sigue al *Discurso de una historia y milagro* está sacada directamente de la obra que había editado la viuda Bonfons. El *ocasional* de Rennes se incorpora de esta forma a una tradición textual antigua y localizada de la que extrae su motivo —el ahorcamiento milagroso— y sus fórmulas —por ejemplo, la teatralización de los diálogos dados en estilo directo.

Lo que inventa, tal vez reuniendo otros textos, tal vez a partir de un suceso, es la historia de una mujer inocente, injustamente acusada de infanticidio pero justamente preservada en la horca. Esto suponía añadir un milagro inédito al repertorio de Nuestra Señora de Liesse, que movilizaba el horror por un crimen abominable y feminizaba la inocencia en un tiempo en que las mujeres participan en masa en las procesiones y peregrinaciones penitenciales. Por su parte, el relato ha podido ser tomado como matriz de otros milagros. Así es como, en 1632, cuando publica sus *Images de Notre Dame de Liesse ou son Histoire authentique [Imágenes de Nuestra Señora de Liesse o su Historia auténtica],* René de Ceriziers, después de haber citado la historia de Pierre de Fourcy, ocurrida, según él, «no hace un siglo», menciona la de una criada embarazada por su amo. Acusada de infanticidio tras la muerte accidental de su hijo, «quienes sabían el infortunio de nuestra miserable creyeron que había habido en ello intención y malicia». Condenada a ser ahorcada, implora la misericordia de Nuestra Señora de Liesse y le promete ir con los pies desnudos hasta su santuario. Puede entonces abandonar su prisión sin ayuda ni sufrimiento, y como Anne cumplir su voto visitando Liesse.

Tratar de establecer las significaciones y los usos de textos como los aquí analizados es casi un desafío imposible. Nada se nos dice, en ninguna parte, de los dos *ocasionales* impresos en Douai y en Rennes —siempre que el pie de imprenta de esta última ciudad sea verdadero. Descubrir su enigma teniendo en la mano únicamente el objeto y el texto es, de hecho, construir un juego de hipótesis, frágiles, arriesgadas, tal vez desmentidas muy pronto por una investigación más rigurosa o más afortunada. Y sin embargo, es seguro que fueron impresos semejantes los que atrajeron a la mayoría de los lectores y los que vehicularon más allá del mundo estrecho de las élites letradas historias, imágenes y creencias.

El relato del milagro ocurrido en Mont-fort, en sus dos versiones sucesivas, pone de manifiesto la tensión más o menos reencontrada

en todos los *ocasionales* que modelan sus textos a partir de fórmulas heredadas de la tradición, al tiempo que las vinculan a la actualidad del momento. La historia de Anne la milagrosa es de este modo, en parte, una variación inédita sobre un motivo antiguo, hagiográfico y pastoral, y en parte, celebración de una devoción estrechamente unida al acontecimiento de la Liga. De ahí, en el seno de una forma flexible, la del pliego de gran circulación, la posibilidad de reescribir la historia conservando su trama y modificando de este modo su mensaje —es lo que hacen los editores de Douai en 1589—, o, también, la posibilidad de jugar con los múltiples empleos del mismo impreso, dado y recibido, a la vez, como un *canard* que cuenta un hecho extraordinario, un hecho apologético, reafirmando el credo católico, o un pliego vinculado a una peregrinación particular y manejado como un objeto de piedad. Esta pluralidad de posibles lecturas, organizada en conjunto por el texto y producida de forma espontánea por sus lectores, es sin duda una de las razones mayores del éxito duradero de los *ocasionales*, que inscriben en el impreso historias en otro tiempo contadas, predicadas y recitadas.

Capítulo 8

LOS MANUALES DE CIVILIDAD. DISTINCION Y DIVULGACION: LA CIVILIDAD Y SUS LIBROS

Durante tres siglos las normas de la civilidad tuvieron por objetivo someter las espontaneidades y los desórdenes, asegurar una traducciòn adecuada y legible de la jerarquía de los estados, desarraigar las violencias que desgarraban el espacio social. Intentar comprender lo que entendían los hombres entre los siglos XVI y XVIII por civilidad es, por tanto, entrar en el corazón de una sociedad antigua, que a menudo nos resulta opaca, donde las formas sociales son otras tantas representaciones codificadas de los rangos y de las condiciones y donde muchos comportamientos durante largo tiempo lícitos se vuelven prohibidos, incluso en el retiro de lo privado. De ahí esa investigación sobre la noción de civilidad y los libros que la contienen —investigación que no deja de entrañar dificultades. La primera y más evidente se debe sobre todo a la imposibilidad de limitar el campo mismo del estudio. De un lado, incluso privilegiando los textos que manifiestan las costumbres más comunes (diccionarios, periódicos, memorias, manuales, tratados, etc.), el corpus constituido de los empleos de la noción nunca podrá ser cerrado ni necesario. Por otro lado, y es lo más grave, cualquier noción es tomada en el seno de un campo semántico a un tiempo extenso, móvil y variable.

Desde mediados del siglo XVII a la Revolución, las series en que se inserta la *civilidad* son múltiples. En primer lugar tenemos la dada por el orden mismo de los diccionarios, basada en el radical de la palabra, reencontrada en *civil, civilización, civilizar, cívico* (limitado siempre a su empleo en la expresión *couronne civique [corona cívica]*). La noción se halla doblemente connotada por esta sola proximidad topográfica y etimológica: se halla inscrita a la vez en el espacio público de la sociedad de los ciudadanos y opuesta a la barbarie de quienes no han sido civilizados. Aparece, por tanto, estrechamente vinculada a una herencia cultural, que relaciona las naciones occidentales con la historia de la Grecia antigua, civilizadora primero, y con una forma de sociedad que supone la libertad de los súbditos en relación al poder del Estado. Contrario de barbarie, *civilidad* lo es también de despotismo. Segunda cadena semántica, en los diccionarios y fuera de ellos: la que inserta *civil*, o *civilmente*, en una serie de adjetivos que designan las virtudes mundanas. Cronológicamente, esta serie se enriquece de esta manera: *honnête, poli, courtois, gracieux, affable, bien élevé [honesto, pulido, cortés, gracioso, afable, bien educado];* y aumenta con adjetivos vinculados con civilizado, a saber *traitable [tratable]* y *sociable [sociable]*, y tardíamente recibe (al menos en los diccionarios) un antónimo con *rustique [rústico]*. Este conjunto de palabras vecinas esboza otro espacio de *civilidad*, más exterior y más mundano, donde ante todo cuenta la apariencia de las maneras de ser. Un tercer círculo viene trazado por las nociones siempre enfrentadas a *civilidad*, bien porque son consideradas como equivalentes admisibles, bien porque son opuestas. Se trata de tres substantivos, *honnêteté, [honestidad], bienséance [conveniencia, decoro]* y *politesse [pulimento, cortesía]*. Las tres nociones, y sobre todo la última, mantienen relaciones inestables con *civilidad*, porque este último concepto tan pronto es valorado a sus expensas como descalificado en provecho suyo. No es este solo entorno inmediato lo que consideraremos en este texto dada la imposibilidad práctica de restituir el conjunto abierto y movedizo del campo semántico de *civilidad* que se refiere tanto a nociones éticas, *(moral, virtud, honor)*, como a designaciones sociales *(corte/cortesano, pueblo/popular)*, a oposiciones fundadoras *(público/privado)*. De ahí, necesariamente, la arbitrariedad de un desglose que no puede hacer otra cosa que aislar la noción estudiada del conjunto complejo de los conceptos que, en un momento dado, están relacionados con él por el sentido, la etimología o una simple asociación fónica, y que más o me-

nos exhaustivamente están presentes en cada autor cuando define la civilidad.

Una segunda dificultad se refiere a las condiciones mismas de la determinación del sentido. Por necesidad, el corpus de los textos sobre el que se puede trabajar privilegia los enunciados normativos que dicen lo que es o lo que debe ser la civilidad, apuntando unos a los empleos de la palabra en la lengua (por ejemplo los diccionarios, los tratados de sinónimos o los textos que subvierten las definiciones recibidas), enumerando otros sus prácticas que muestran, sin nombrarlo, el comportamiento civil (por ejemplo los tratados que desde Erasmo a La Salle proponen un código de conductas). En ambos casos, la operación de escritura tiende a construir un sentido invariante, universal, que existe antes y al margen de todos los empleos particulares que se suponen que siempre deben estar conformes con él. Ahora bien, el reconocimiento histórico de la significación de las nociones y de las palabras que las designan no podría ni reduplicar ni aceptar como realizada la voluntad de neutralización de los usos prácticos. Con cada empleo, la determinación del sentido llega de fuera, en el cruce de una disposición, de una intención, la del enunciador, y de una situación, de un público, de un «mercado» sobre el que el enunciado propuesto adquiere sentido al ser apreciado en relación a otros y hallarse socialmente evaluado [1]. En el caso de *civilidad*, este juego de usos, estas definiciones prácticas del sentido tienen evidentemente una importancia decisiva porque la noción a la que apuntan, correctamente formulada y correctamente encarnada: deber aportar los beneficios de una distinción.

Cada empleo de la palabra, cada definición de la noción remite por tanto a una estrategia enunciativa que es también representación de las relaciones sociales. Lo difícil, por supuesto, es poder reconstruir en cada caso la relación práctica que vincula a quien escribe con los lectores que supone y para los cuales habla, y con aquellos, reales, que en el acto de la lectura producen una significación del texto. En rigor, semejante reconstrucción supondría poder situar cada formulación en el horizonte de textos que ha llevado a producirla, bien por imitación, bien por oposición a las acepciones y desgloses admitidos. Supondría también poder caracterizar sin esquematismo la posición

[1] Cf. P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard, 1982. [Trad. española, P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Ediciones Akal Universitaria, 1985].

de cada enunciador en el espacio social y literario de su tiempo. Supondría, por último, ser capaz de definir los diferentes públicos que reciben contradictoriamente, para concordar con ellos o para rechazarlos, los usos (en el doble sentido de la palabra en el caso de la civilidad) propuestos. El análisis que viene a continuación resulta impotente para atender juntas todas estas exigencias. No obstante, al situar como central la oposición entre divulgación y distinción para el análisis de *civilidad*, intenta mostrar que es en esa dinámica social de la imitación, por unos de las formas de decir y de hacer consideradas específicas de su ser social por otros, donde se construye la significación móvil de las nociones y donde se distribuyen, en cada caso, sus relaciones. Hecho que ilustran, por ejemplo, las relaciones muchas veces invertidas entre *civilité [civilidad] y politesse [cortesía].*

Una última dificultad reside en el carácter mismo de la noción de civilidad, en tanto que designa un conjunto de reglas que no tienen realidad más que en los gestos que las efectúan. Enunciada siempre en la forma del deber ser, la civilidad trata de transformar en esquemas incorporados, reguladores automáticos y no dichos de las conductas, las disciplinas y censuras que ella enumera y unifica en una misma categoría. Materia de largos tratados, envite de pronunciamientos contradictorios, la civilidad debe anularse sin embargo en tanto que discurso proferido u oído para mudarse en un código de funcionamiento en el estado práctico, hecho de adaptaciones espontáneas, sustraídas en buena medida a la conciencia, a las situaciones diversas con que el individuo puede encontrarse enfrentado. De ahí el estatuto particular de los textos que suponen la institución de los comportamientos considerados legítimos: no sólo deben explicitar las normas a las que referirse sino también disponer los dispositivos que permitirán su inculcación. Por un lado, éstos se hallan fuera de los textos y dependen de sus usos sociales, de sus lugares de utilización (la familia o la escuela), de su modo de apropiación (mediante una lectura individual y por medio de una palabra enseñante). Pero, por otro lado, están inscritos en el texto mismo que organiza sus propias estrategias de persuasión y de inculcación. Tampoco en este punto el análisis nocional podría restituir totalmente estos dispositivos sociales o enunciativos. A lo más, y a falta de una captación directa de los usos sociales de los textos, se puede circunscribir el espacio institucional o colectivo al que sus autores los destinan y, a falta de un desmontaje completo de su articulación retórica, describir algunos de los procedimientos que ponen en marcha para imponer nuevas acepcio-

nes (por ejemplo, la contradicción entre definiciones normativas y ejemplos de empleos, o la creación de usos ficticios considerados como ejemplares). Aceptados estos límites, el estudio de una noción aislada como la de civilidad puede afirmar sin duda con mayor seguridad su pertinencia.

Las definiciones de los diccionarios: diferencias y parentescos

A mediados del siglo XVII, el concepto de civilidad ya es de uso antiguo en la lengua y el utillaje intelectuales. Para descubrir su sentido y sus connotaciones compartidas de forma más amplia, podemos confrontar las definiciones dadas por los tres diccionarios de la lengua, publicados en una quincena de años: el Richelet, en 1680; el Furetière, en 1690, y el *Dictionnaire de l'Académie,* en 1694. Son manifiestas las diferencias entre estos diccionarios: mientras Richelet entiende la civilidad como un cuerpo de saber, una «ciencia» con sus reglas y sus tratados, Furetière la define como un conjunto de prácticas, una «manera» de ser en sociedad que el Diccionario de la Academia identifica con la *honnêteté* [honestidad] y la cortesía. Por lo tanto vemos desplazado el acento de una definición que insiste en el contenido normativo y libresco de la civilidad, que puede aprenderse como la geometría, a otra que la percibe como un comportamiento particular, una manera de vivir diferente de las otras. De ahí una implicación social bastante contrastada de las dos acepciones. En Richelet, la civilidad como ciencia no especifica el público al que se dirige, mientras que los otros dos diccionarios sugieren que es una conducta socialmente distintiva, indicando Furetière que «los aldeanos faltan a la *civilidad*», y precisando la Academia el lugr social de su ejercicio que es «*le monde*» *[la sociedad]*. A la universalidad, al menos potencial, de una ciencia que cada cual puede aprender se opone, por tanto, un comportamiento que no es patrimonio de todos.

No obstante, entre las tres definiciones existen varios rasgos comunes que señalan los contenidos generalmente aceptados de la noción. Ante todo, en los tres diccionarios esa noción aparece próxima, incluso sinónima, de *honnête [honesto]* y de *honnêteté [honestidad]* —lo cual supone redoblar la tensión entre una caracterización moral de vocación universal y un comportamiento socialmente distintivo, propio sólo de ciertos medios. Segundo rasgo compartido: la civili-

dad se reconoce en las acciones pero también en la conversación. Las tres obras subrayan esa definición de la civilidad como arte de la palabra en sociedad: estar lleno de civilidad es saber «no decir nada que no sea honesto ni a propósito» (Richelet), o tener «una manera honesta de conversar en sociedad» (Academia). Así pues el concepto parece estrechamente ligado a esa práctica social particular, característica de la sociedad pulida. El plural, civilidades, refuerza por lo demás esa acepción mundana de la palabra dado que remite a los usos e intercambios de un código de cortesía reconocido por la sociedad distinguida. Finalmente, último elemento común, la civilidad es pensada como algo que se enseña y que se aprende, y ello desde la infancia. De ahí la advertencia de los libros consagrados a ese fin pedagógico: «Se enseña a los niños la civilidad pueril» (Fuertière), «Se dice proverbialmente de un hombre que falta a los deberes más corrientes porque no ha leído la civilidad pueril» (Academia).

Vuelta atrás. Una primera herencia: La civilidad según Erasmo

En sus diferencias y semejanzas, las definiciones de los diccionarios de finales del siglo XVII registran un primer recorrido de la noción de civilidad. Queda claro, ante todo, que ya no recogen un sentido antiguo, todavía vivo en el siglo XVI, que definía la civilidad, o, mejor, las civilidades, como las costumbres y hábitos característicos de una comunidad [2]. Desaparece también la acepción de civilidad como «la manera, ordenamiento y gobierno de una ciudad o comunidad», encontrada en las traducciones hechas de Aristóteles por Oresme a finales del siglo XV, y que hacía definir su contrario, *incivil*, por la imposibilidad de vivir en sociedad [3].

La primera herencia sensible en las definiciones de finales del siglo XVII es, evidentemente, la del tratado de Erasmo y de sus traduc-

[2] Por ejemplo: «Los que van a Alemania donde las costumbres y las *civilidades* son diferentes de las nuestras, cuando vuelven se les encuentra groseros.» (La Noue, *Discours politiques et militaires.* 1587).

[3] Sobre el empleo antiguo del término, cf. Huguet, *Dictionnaire de la langue française du XVIe siècle,* París, 1932, t. II, que da varios ejemplos de *civilidad* entendida como el derecho de ciudad o la calidad de ciudadano (en particular en las traducciones de Seyssel), y Littré, *Dictionnaire de la langue française,* París, 1863, t. I.

ciones, adaptaciones o imitaciones. Publicado por Froben en Basilea en 1530, el *De civilitate morum puerilium* conoció, en efecto, un éxito editorial inmenso a escala de toda Europa[4]. El texto latino fue adaptado muy pronto, dotado de divisiones y de notas (en 1531 en Colonia por Gisbertus Longolius), puesto en preguntas y respuestas (en 1539 por Reinhardus Hadamarius en Amberes) o presentado en forma de trozos escogidos (en 1551 en Amberes también por Evaldus Gallus). También muy pronto se tradujo el libro en 1531 al alto alemán, en 1532 al inglés, en 1537 al checo, en 1546 al neerlandés. La primera traducción francesa, que introduce en la lengua un sentido nuevo de civilidad, data de 1537, y fue editada en París por Simon de Colines: es debida a Pierre Saliat y lleva por título *Déclamation contenant la manière de bien instruire les enfants dès leur commencement, avec un petit traité de la civilité puérile et honnête, le tout traslaté nouvellement de latin en français [Declamación conteniendo la forma de instruir bien a los niños desde su principio, con un pequeño tratado de la civilidad pueril y honesta, todo trasladado recientemente de latín a francés].* Los dos textos pedagógicos de Erasmo, la *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis* y el *De civilitate morum puerilium*, *[De la urbanidad en las maneras de los niños]* se encuentran de este modo relacionados. En 1558 aparece una segunda traducción: publicada por Robert Granjon, es debida a un simpatizante reformado, Jean Louveau, que depura el texto de sus referencias romanas. Reeditada en Amberes en 1559 por Jehan Bellers, el libro lleva por título *La Civilité puérile, distribuée par petits chapitres et sommaires, à laquelle nous avons ajouté la Discipline et Institution des Enfants [La Civilidad pueril, distribuida por pequeños capítulos y sumarios, a la que hemos añadido la Disciplina e Institución de los Niños]* (se trata del texto del reformado Otto Brunfels). La edición de Granjon aporta una innovación fundamental al imprimir el texto de Erasmo en un carácter tipográfico inédito: la letra francesa de arte manual, que intenta imitar la escritura cursiva y que será conocida bajo el nombre de *letra de civilidad.* En la segunda mitad del siglo XVII, el texto de Erasmo se reedita varias veces en francés en versiones

[4] Sobre el tratado de Erasmo, el estudio fundamental es el de H. de la Fontaine Verwey, «The First "Book of Etiquette" for Children. Eramus, *De civilitate morum puerilium*», *Quærendo*, nº 1, 1971, págs. 19-30, que corrige el ensayo de A. Bonneau, *Des livres de civilité depuis le XVIe siècle*, publicado como introducción a su traducción del texto de Erasmo, París, 1877.

reformadas: en 1559 lo imita libremente Claude Hours de Calviac bajo un título, *Civile honnêteté pour les enfants [Civil honestidad para los niños],* que invierte substantivo y adjetivo y señala la equivalencia original entre ambas nociones (la edición es parisiense y se debe a Philippe Danfrie y a Richard Breton); fue reeditada el mismo año en la traducción de Saliat, expurgada de su «infección romana» y acompañada del texto de Mathurin Cordier, *Miroir de la jeunesse pour la former à bonnes mœurs et civilité de vie [Espejo de la juventud para formarla en buenas costumbres y civilidad de vida* (en Poitiers, por los hermanos Moynes); en 1583 fue adaptada en una nueva interpretación protestante, anónima y publicada en París por Léon Cavellat.

En la historia del concepto de civilidad, el texto de Erasmo marca un momento fundacional. De un lado, gracias a sus ediciones latinas (80 por lo menos en el siglo XVI, 13 por lo menos en el XVIII)[5], propone a toda la Europa erudita un código de conductas unificado cuyo cumplimiento realiza la *civilitas* en su nueva acepción. De otro lado, mediante sus traducciones y adaptaciones aclimata en las lenguas vernáculas una palabra y una noción que a partir de entonces designan una componente esencial de la educación de los niños. Si seguimos la demostración de Norbert Elias, caracterizaría con pertinencia una etapa decisiva en el proceso de civilización de las sociedades occidentales[6]. Traducción de comportamientos ya transformados y definición de un ideal nuevo, el libro de Erasmo indica las exigencias de un tiempo en que las reglas tradicionales de la vida caballeresca ceden progresivamente ante los imperativos nuevos de una vida social más densa, de una dependencia más estrecha de los hombres entre sí. De ahí sus diferencias profundas con los comportamientos de mesa medievales, centrados en una sola práctica social (la comida) y destinados ante todo a los adultos del medio caballeresco.

En efecto, aunque Erasmo dedique su tratado a un hijo de príncipe, sienta como principio que las reglas que contiene se dirigen a todos, sin distinción de estado: «Es vergonzoso para los que son de

[5] Según la lista (sin duda incompleta) de la *Bibliotheca Erasmiana. Répertoire des œuvres d'Érasme,* 1ª serie, Gante, 1893, págs. 29-34.

[6] N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen,* 1939; Francfort, Suhrkampf, 1978, Erster Band, págs. 89-109. [Trad. española, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* Madrid, FCE, 1988, cf. pág. 37, nota 37].

alto nacimiento no tener costumbres correspondientes a su noble extracción. Aquellos a quienes la fortuna ha hecho plebeyos, gentes de humilde condición, aldeanos incluso, deben esforzarse otro tanto para compensar mediante buenos modales las ventajas que les ha negado el azar. Nadie elige su país ni su padre: todo el mundo puede adquirir cualidades y costumbres»[7]. Y en varias ocasiones rechaza los modelos aristocráticos de la época: «No resulta apropiado adelantar de vez en cuando los labios para dejar oír una especie de silbido: dejemos ese hábito a los príncipes que se pasean por entre la multitud. Todo sienta bien a los príncipes; es un niño lo que nosotros queremos formar» (pág. 63), o «Poner un codo o los dos sobre la mesa sólo es excusable en un viejo o en un enfermo; los cortesanos delicados, que creen que todo cuanto hacen es admirable, se lo permiten. No prestéis atención y no los imitéis» (pág. 80). A diferencia de la cortesía medieval, la *civilitas* define de manera universal, para cualquier hombre, lo que conviene. Y Erasmo precisa con claridad que las variaciones ligadas a las costumbres, que cambian según los lugares y los tiempos, sólo son aceptables en el seno de lo que es «conveniente» en sí mismo.

Universales, las reglas de la civilidad erasmiana lo son porque se apoyan en un principio ético: la apariencia es, en cada hombre, el signo del ser, y el comportamiento el seguro indicio de las cualidades del alma y del espíritu. El buen natural, las virtudes y la inteligencia sólo podrían traducirse de una forma, sensible tanto en las posturas como en el vestido, tanto en las conductas como en las palabras. Todos los capítulos de la *Civilité puérile* están basados en esa equivalencia entre lo visible y lo invisible, lo exterior y lo íntimo, lo social y lo individual. Las posiciones del cuerpo, los rasgos de la cara, las conductas en la iglesia, en la mesa, en el juego, en sociedad, la ropa misma, que es «en cierta forma el cuerpo del cuerpo y da una idea de las disposiciones del alma» (pág. 71), no están regulados solamente, por tanto, por las exigencias de la vida de relaciones —lo cual podría justificar la existencia de códigos propios de cada medio—, sino que tienen un valor moral que las hace ser consideradas por Erasmo desde una perspectiva antropológica y no social.

Si el texto marca bien una etapa decisiva en la elevación del umbral del pudor, la demanda de un control de la afectividad o la exi-

[7] Citamos el texto de Erasmo por la traducción de A. Bonneau recientemente reeditada con una presentación de P. Ariès (París, Ramsay, 1977). Aquí, pág. 106.

gencia de un rechazo de las pulsiones, no lo hace refiriéndose a un género de vida, existente o deseable, de un grupo social determinado, sino con una intención moralizadora orientada hacia la instrucción de los niños. Ello suponía hacer de la civilidad un aprendizaje de los comienzos, y de sus tratados libros de primera instrucción, con frecuencia de uso escolar. Es lo que ocurre con la imitación libre publicada en 1559 por Claude Hours de Calviac, cuyo título completo es *Civile honnêteté pour les enfants, avec la manière d'apprendre à bien lire, prononcer et écrire qu'avons mise au commencement [Civil honestidad para los niños, con la manera de aprender a bien leer, pronunciar y escribir que hemos puesto al principio].* Ocurre más todavía con las ediciones de amplia circulación publicadas por los impresores de Troyes que asocian, de la misma forma, civilidad y rudimentos: así la publicada por Nicolás II Oudot en 1649 bajo el título de *La Civilité puérile et honnête, pour l'instruction des enfans. En laquelle est mise au commencement la manière d'apprendre à bien lire, prononcer et écrire. Revue, corrigée et augmentée des Quatrains du sieur de Pibrac [La Civilidad pueril y honesta, para instrucción de los niños. En la cual se pone al principio la manera de aprender a bien leer, pronunciar y escribir. Revisada, corregida y aumentada con las Cuartetas del señor de Pibrac]* [8]. De este modo quedan relacionadas de forma tenaz civilidad e infancia, buenos modales, rudimentos y moral elemental.

Vuelta atrás. Una segunda herencia: Civilidad y cortesía mundana

En las definiciones de finales del siglo XVII, ese primer zócalo de referencias y de usos se ve cruzado, contradictoriamente, por otra herencia que prolonga la forma en que la cortesía mundana ha pensado la civilidad [9]. En la primera mitad del siglo, la noción pa-

[8] La primera edición troyana de *La Civilité puérile et honnête* parece ser la de Girardon, fechada en 1600; la de Nicolas II Oudot es la segunda conocida y la primera consultable (BN París, Rés. pR 117). Cf. A. Morin, *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes (Almanachs exclus)*, Ginebra, Droz, 1974, nº 127-146, págs. 67-74, y nº 1 37 *bis*, pág. 483.

[9] M. Magendie, *La Politesse mondaine et les Théories de l'honnêteté en France au XVIIe siècle, de 1600 a 1660*, París, 1925.

rece difuminarse: la palabra desaparece de los títulos que ponen por delante conceptos de *bienséance* [=conveniencia, decoro, decencia] *(Bienséance de la conversation entre les hommes [Conveniencia de la conversación entre los hombres],* 1617), de *honneur* [honor] (A. de Balinghem, *Le Vrai Point d'honneur à garder en conversant, pour vivre honorablement et paisiblement avec un chacun [El Verdadero Pundonor que debe guardarse al conversar, para vivir honorable y pacíficamente con todos]* 1618), o de *honnêteté* [honestidad] (N. Faret, *L'Honnête Homme ou l'Art de plaire à la Cour [El hombre honesto o el Arte de agradar en la Corte],* 1630). Dos rasgos caracterizan estos tratados. Por un lado, sus modelos son italianos: *Bienséance de la conversation* es una adaptación jesuita, destinada a los pensionistas de los colegios, del libro de Giovanni Della Casa, *Galateo*, publicado en 1558 y reeditado muchas veces en ediciones francesas o bilingües; *L'Honnête Homme* se inspira directamente en el tratado de Castiglione, *Il Cortegiano*, y en el de Guazzo, *La Civil Conversazione.* Por otro lado, esos textos tratan ante todo de regular las conductas de un lugar social dado, la Corte, y de un orden particular, la nobleza. Desde ese punto de vista se apartan del universalismo erasmiano y se insertan en toda la literatura que, desde principios del siglo XVII, pretende organizar la vida de Corte e inculcar nuevas normas de comportamiento a los gentilhombres [10].

Cuando retrocede, la noción de civilidad se halla caracterizada de igual manera, incluso aunque no quede encerrada en la sola definición de las conductas cortesanas. El libro de Antoine de Courtin, *Nouveau Traité de la civilité que se pratique en France parmi les honnêtes gens [Nuevo Tratado de la civilidad que se practica en Francia entre las personas honradas],* verdadero «best-seller» con una quincena de ediciones entre 1671 y 1730, lo muestra claramente. En su intención, pretende reanudar con la tradición erasmiana del género: apunta prioritaria, si no exclusivamente, a «la instrucción de los jóvenes» y se funda en una definición moral de la civilidad que le da universalidad: «Como la civilidad viene esencialmente de la modestia, y la modestia de la humildad, que es el soberano grado de la caridad, que como las otras se apoya en principios inquebrantables, es una verdad constante que, aunque cambiase incluso el uso, la *civilidad* no

[10] Entre otros, Nerveze, *Le Guide de courtisans,* 1606; *Le Courtisan français,* 1611; Refuge, *Traité de la Cour,* 1616.

cambiaría en el fondo» [11]. Relacionada así con una virtud cristiana mayor, la caridad, la civilidad debe ser cosa de todos y cada uno, cualquiera que sea su rango o su calidad. Es, en efecto, lo que distingue al hombre del animal, constituyendo lo propio de su naturaleza: «La Razón nos dicta naturalmente que cuanto más nos alejamos de la forma de ser de las bestias, más nos acercamos a la perfección a que el hombre tiende por un principio natural para responder a la dignidad de su ser» (pág. 13).

Mas, pese a tales premisas, la civilidad según Antoine de Courtin debe regularse estrictamente según la escala de las condiciones —lo cual supone volver a encontrar la inspiración de los tratados de cortesía mundana. Para él, conformarse con las reglas de la civilidad es observar exactamente «cuatro circunstancias»; la primera consiste en que cada uno ha de comportarse según su edad y su condición. La segunda, en tener siempre cuidado de la calidad de la persona con quien se trata. La tercera, en observar bien el tiempo. La cuarta, en mirar el lugar en que uno se encuentra» (pág. 4). Los modales y las posturas que deben respetarse dependen estrechamente, por tanto, de la calidad de las personas (las de los jóvenes gentilhombres no deben ser idénticas a las de las personas de la Iglesia o de la judicatura), y también de las relaciones existentes entre los distintos actores: las mismas conductas toman, en efecto, un valor completamente diferente según el rango o las relaciones de los diferentes protagonistas. Tomemos como ejemplo la familiaridad: «De igual a igual, si se conocen mucho, la familiaridad es una conveniencia; si se conocen poco, es una incivilidad, y si no se conocen de nada, no podría ser otra cosa que una ligereza de espíritu. De inferior a superior, si se conocen mucho, o si se conocen poco (a menos de un mandato expreso), la familiaridad es un descaro, y si no se conocen de nada, es una insolencia y una brutalidad. De superior a inferior, la familiaridad entra siempre dentro de la conveniencia, y es incluso complaciente para el inferior que la recibe» (págs. 15-16). Cristiana y universal en su principio, la civilidad se diferencia por tanto en su ejecución en otros tantos comportamientos convenientes a cada estado o situación. Es lo que Antoine de Courtin designa con el término de *contenance*, entendiendo por él «el acuerdo del interior con el exterior de un hombre» (pág. 219) y el

[11] Citamos el texto de Antoine de Courtin, *Nouveau Traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens*, según la edición de 1708 (Amsterdam, Henri Schelte). Aquí, pág. 297.

«concierto de pasión y de la persona con la cosa, el lugar y el tiempo» (pág. 224). Puede observarse que es una misma tensión entre lo universal y lo particular lo que sostiene la definición del *point d'honneur* [pundonor] que sigue al de la civilidad: «He ahí, pues, las diferentes especies de pundonor. El primero, que es el pundonor según la naturaleza, es común a todos los hombres. El segundo, que es el pundonor según la profesión, es particular a cada uno de nosotros. Y el tercero, que es el pundonor según la Religión, es común a todos los cristianos» (pág. 272). Antoine de Courtin distingue siete de estas «profesiones» o «empleos»: el príncipe, el magistrado, el hombre de guerra, el comerciante, el artesano y el campesino, las personas de Iglesia y las mujeres (págs. 246-266): cada uno de ellos debe regular su conducta según normas propias.

La civilidad «barroca» o las tensiones entre el parecer y el ser

Pensada según el orden de la sociedad, la noción de civilidad recibe en el siglo XVII un estatuto ambiguo. Entra de forma natural en el vocabulario heroico, designando la conducta ordinaria de los príncipes de tragedia. Corneille, que ama la palabra, es un buen testimonio. La civilidad regula las relaciones debidas entre los grandes: «No habléis tan alto: si él es Rey, yo soy Reina / Y hacia mí todo el esfuerzo de su autoridad / Sólo obra por ruego y por *civilidad*» (Laodice, *Nicomède*, 1651, I, ii, versos 148-150) o «No, no: os respondo, Señor, de Laodice / Pero, en fin, ella es Reina, y esa calidad / Parece exigir de nosotros alguna *civilidad*» (Prusias, *Nicomède*, II, iv, versos 736-738). Pero —y hay ahí un desvío en relación a los tratados de civilidad que postulan la adecuación entre los modales y el corazón: la civilidad corneilliana no indica forzosamente la verdad de los sentimientos. Cortesía debida a los príncipes por los príncipes, puede ser a menudo una apariencia o una máscara que finge y engaña. En *Héraclius*, ha celado el odio y el resentimiento de Pulchérie hacia Phocas: «Hasta ahora he rendido esa gratitud a sus cuidados, tan elogiados, para educar mi infancia, / Mientras se me dejó en alguna libertad, / He querido defenderme con *civilidad*. / Pero dado que usa en fin de un poder tiránico / Veo necesario a mi vez que me explique, / Que me muestre por completo al injusto furor, / Y hable a mi tirano como hija de emperador» (*Héraclius*, 1647, I, ii, versos 109-106). Veinte

años más tarde, en *Othon*, una misma cortesía mundana encubre sentimientos completamente antagónicos en Camille, que ama a Othon, y en Othon, que no la ama: «Pero la *civilidad* no es más que amor en Camille, / Igual que en Othon el amor no es más que *civilidad*» (Flavie, *Othon*, 1665, II, ii, versos 426-427). Por tanto la civilidad no significa necesariamente, como exige Antoine de Courtin, «el acuerdo del interior con el exterior de un hombre». Código de los modales convenientes a los grandes, puede ser un comportamiento que, lejos de liberar al individuo por entero, disimule y travista la realidad íntima del sentimiento.

De ahí una posible crítica de la noción. Lejos de indicar con seguridad las cualidades del alma, la civilidad viene a ser entendida como una apariencia posiblemente engañosa, como una cortesía convencional que enmascara la maldad. Veámoslo en Molière. En *George Dandin*, la lección de civilidad dada por Mme. de Sotenville a su yerno subraya, cruelmente, la distancia social que separa al campesino enriquecido de la hidalguía de campo:

Mme de Sotenville.— ¡Dios mío! Yerno, ¡qué poca *civilidad* tenéis no saludando a las personas cuando os acercáis a ellas!

George Dandin.— ¡A fe, suegra, que tengo otras cosas en la cabeza, y...!

Mme de Sotenville.— ¡Vamos! ¿Es posible, yerno, que sepáis tan poco del mundo, y que no haya medio de instruiros en la forma en que hay que vivir entre personas de calidad?

George Dandin.— ¿Cómo?

Mme de Sotenville.— ¿No podríais dejar de utilizar conmigo la familiaridad de esa palabra de «suegra» y acostumbraros a llamarme «Madame»? (*George Dandin*, 1668, I, iv).

Dandin ignora la cortesía debida por un inferior a un superior, para utilizar el vocabulario de Courtin, y esa ignorancia misma es la señal evidente de su condición, social y cultural. Pero, por otro lado, la civilidad de los Sotenville es completamente externa, y oculta el interés (han vendido su hija a quien «podía tapar algunos buenos agujeros» de su fortuna), la arrogancia, la credulidad malvada. Esa misma diferencia se produce, en un nivel social distinto, entre la apariencia de los modales y la verdad del natural en *El burgués gentilhombre*. Para M. Jourdain, ciego y burlado, la nobleza de la condición y la de las costumbres tienen que ir necesariamente a la par: «¡Qué diablo es

eso! Sólo pueden reprocharme algo los grandes señores, y no veo nada tan hermoso como frecuentar a los grandes señores; con ellos no hay más que honor y *civilidad*, y querría que me hubiera costado dos dedos de la mano haber nacido conde o marqués» *(El burgués gentilhombre,* 1670, III, xvi). Sin embargo, la civilidad del conde Dorante no es más que la máscara de la mentira, del engaño y del desprecio. También ahí hay una discordancia total entre el parecer y el ser.

Los tratados de civilidad son completamente conscientes de ese posible divorcio, que zapa la noción misma. Antoine de Courtin consagra, por ejemplo, un capítulo entero a lo contrario de la civilidad, definido no como la incivilidad, sino como la falsa civilidad o la mala civilidad. Esta procede de «dos extremidades o defectos muy peligrosos»: el exceso de complacencias o el exceso de escrúpulos. En este último caso, los temores desmesurados o el respeto formalista de los preceptos son «con frecuencia la señal de un natural salvaje, o de una educación baja y mal cultivada», y, en cualquier caso, contrarios a la civilidad que «debe ser completamente libre, completamente natural, y en modo alguno ceremoniosa o supersticiosa» [12]. La misma constatación: la *civilidad* debe conservar las apariencias de lo natural y de este modo distinguir a aquellos en quienes parece ser una disposición innata del carácter de los imitadores menesterosos y torpes [13]. El segundo defecto que hace degenerar la civilidad es la demostración de «complacencias ciegas y superfluas». La civilidad se convierte entonces en adulación, y ésta indica con toda seguridad «un alma rampante, doble e interesada» (pág. 239). El exceso en la civilidad y una cortesía extremada son, por tanto, los signos indudables de la bajeza y del interés, no de la honradez ni del respeto. Como se ve, Antoine de Courtin intenta aquí preservar los fundamentos mismos de los tratados de civilidad: de un lado, la adecuación postulada entre las conductas visibles, los modales y las calidades (o las villanías) del alma; de otro lado la idea de que la verdadera o justa civilidad no puede ser la máscara de un mal natural. Sin embargo, al conceder que

[12] *Ibíd.*, págs. 240-241.

[13] Sobre el carácter aristocrático que hace pasar lo adquirido por innato, cf. N. Elias, *op. cit.*, Zweiter Band, 1978, págs. 425-427. [Trad. española, *El proceso de la civilización. ed. cit.*.]; y P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement,* París, Éd. de Minuit, 1979, págs. 380-381. [Trad. española, Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto,* Madrid, Taurus, 1988 (cf. pág. 61, nota 14)].

el exceso de civilidad amenaza con hacer pasar un sentimiento por lo que no es, y así engañar y abusar, Antoine de Courtin traduce perfectamente la incertidumbre que, en la segunda mitad del siglo XVIII, se apodera de una noción menos segura que no podrían dejar de pensar las definiciones de los diccionarios.

El concepto de civilidad es situado, en efecto, en el corazón mismo de la tension entre el parecer y el ser que define la sensibilidad y la etiqueta barrocas [14]. En los antípodas de una concepción que percibe en los comportamientos exteriores una traducción exacta y obligada de las disposiciones del ser, la civilidad del siglo XVII se entiende ante todo como un parecer social. Todos y cada uno deben ser realmente lo que parecen y de este modo ajustar su ser moral a las apariencias exigidas por su estado en el mundo. De ahí el doble peligro que amenaza esa adecuación inestable: sea que el individuo no actúe como su rango y las circunstancias lo exigen —cosa que Antoine de Courtin nombra, con un neologismo, la *décontenance* (pág. 230)—, sea que sus sentimientos no estén conformes con las conductas que hace aparecer. La civilidad se trueca entonces en pretexto, y de representación legítima se convierte en máscara hipócrita.

Problemática, incluso para los tratados que quieren regularla, la civilidad es también objeto de críticas radicales que arruinan sus fundamentos mismos. Para Pascal, por ejemplo, el corazón humano es siempre falaz y el alma siempre inconstante: «El hombre no es pues más que disfraz, mentira e hipocresía, tanto en sí mismo como respecto a los demás. No quiere por tanto que le digan la verdad. Evita decirla a los demás; y todas estas disposiciones, tan alejadas de la justicia y de la razón, poseen una raíz natural en su corazón» (*Pensées*, Brunschvicg, 100). Como todas las condiciones mundanas, la civilidad adorna con la máscara de la cortesía lo que no es otra cosa que falsedad y engaño. Su primer fundamento, que quiere que concuerden las conveniencias externas y la verdad del sentimiento, se halla zapado por tanto. De otra parte, los modales no podrían traducir las disposiciones del alma, puesto que éstas siempre son cambiantes e inconstantes: «Las cosas tienen diversas cualidades, y el alma diversas inclinaciones; porque nada de lo que se ofrece al alma es simple, y el alma no se ofrece nunca simple a ningún sujeto. De ahí viene que se llore y se ría por una misma cosa» (112). Esa inestabilidad del hom-

[14] P. Beaussant, *Versailles Opéra*, París, Gallimard, 1981, págs. 22-28.

bre, indicio de su miseria, destruye el otro requisito de la civilidad, que estriba en hacer aparecer ante el mundo la constancia de un buen natural. En el mejor de los casos, la civilidad no puede ser, pues, más que una costumbre que, como las otras, «sólo debe ser seguida por ser costumbre, y no porque sea razonable o justa» (325).

Orden y cristianización: la civilidad según Jean-Baptiste de La Salle (1703)

Con clara conciencia de la crisis que afecta a la noción es como Jean-Baptiste de La Salle publica en Reims en 1703 *Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne divisé en deux parties à l'usage des écoles chrétiennes [Reglas de la conveniencia y de la civilidad cristiana dividida en dos partes para uso de las escuelas cristianas*[15]. El prefacio explicita claramente la distinción que debe hacerse entre *la civilidad* «puramente mundana y casi pagana» y aquella que puede calificarse perfectamente de cristiana. La primera se funda sobre «el espíritu del mundo» y sólo está guiada por el cuidado de la reputación. Trata de obtener una estima completamente externa evitando el ridículo de conductas inconvenientes. J.-B. de La Salle rechaza esa cortesía mundana y sus motivaciones tal como se encuentran en los tratados de finales del siglo XVII, por ejemplo, en el de Ortigue de Vaumorière, *L'Art de plaire dans la conversation [El Arte de agradar en la conversación]* (París, 1688), o en los del abate Morvan de Bellegarde, de gran éxito: *Réflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde [Reflexiones sobre lo que puede agradar o desagradar en el trato del mundo]* (París, 1688), o *Réflexions sur le ridicule et sur les moyens de l'éviter [Reflexiones sobre el ridículo y sobre los medios de evitarlo]* (París, 1696). Pero, contra el radicalismo pascaliano, J.-B. de la Salle atribuye un valor que no es sólo de conveniencia a la civilidad, siempre que esté fundada en «el espíritu del Evangelio». Entonces es una forma de rendir homenaje a Dios: tener una conversación modesta y decente es respetar su presencia perpetua, ser civil y honrado con los demás es honrar «a unos miembros de Jesucristo y a Templos vivientes, animados por el Espíritu Santo». La civilidad es,

[15] Utilizamos y citamos aquí esta edición según *Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne. Reproduction anastatique de l'édition de 1703,* Cahiers lasalliens, Textes-Études-Documents, n° 19, Roma, s.d.

considerada, pues, en su totalidad, honradez y piedad y mira tanto a «la gloria de Dios y a la salvación» como a la conveniencia social.

Para J.-B. de La Salle, igual que para sus predecesores, la noción se fundamenta en la relación existente entre las conductas y el alma que manifiestan. Con ortodoxia erasmista, «el aire» es tenido por un seguro indicio del «espíritu»: «A menudo se sabe, dice el Sabio, por lo que se muestra a los ojos, lo que una persona tiene en el fondo de su alma, y cuál es su bondad o su mala disposición» (pág. 16). Pero la civilidad cristiana manifiesta también una relación distinta, más fundamental: la que hace de la criatura una imagen del Creador y de este modo identifica el respeto que el hombre se debe y debe a los demás con la reverencia hacia el Dios presente en cada ser. Debido a ello, toda conducta humana debe recordar, en cierto modo y a pesar de su imperfección, las cualidades del Dios eterno: «Como [el cristiano] es de un nacimiento elevado, porque pertenece a Jesucristo, y es hijo de Dios, que es el soberano Ser, en su exterior nada debe haber de bajo ni hacer notar nada, y todo en él debe tener cierto aire de elevacion y de grandeza, que posea alguna relación con el poder y la majestad del Dios a quien sirve y que le ha dado el ser» (pág. 3). La civilidad manifiesta y honra las perfecciones divinas depositadas en cada hombre: «Igual que debemos considerar nuestros cuerpos como templos vivientes, en los que Dios quiere ser adorado en espíritu y en verdad, y como tabernáculos que Jesucristo ha elegido por su morada, también debemos, con la mira de esas hermosas cualidades que poseen, tener hacia ellos mucho respeto; y es esa consideración la que particularmente debe obigarnos a no tocarlos, y a no mirarlos siquiera sin una necesidad indispensable» (pág. 43). Hablando de la necesaria limpieza de la ropa, J.-B. de La Salle repite la misma comparación: «La negligencia en las ropas es una señal o de que no se presta atención a la presencia de Dios, o de que no se tiene suficiente respeto por él; también da a conocer que no se tiene respeto hacia el propio cuerpo, al que sin embargo se debe honrar como a Templo animado del Espíritu Santo, y a Tabernáculo en el que Jesucristo tiene la bondad de dignarse reposar a menudo» (págs. 61-62).

Basada de forma inédita en «motivos puramente cristianos», luego universales, la civilidad lassaliana no deja de encontrar —y con mucha rigidez— las mismas distinciones sociales que en los tratados de cortesía mundana regulan los comportamientos legítimos. Veamos la definición de la conveniencia cristiana dada en el prefacio. La primera parte identifica claramente conducta en el mundo y virtud cris-

tiana: «La Conveniencia cristiana es por tanto una conducta sabia y regulada que se muestra en sus palabras y en sus acciones exteriores mediante un sentimiento de modestia, o de respeto, o de unión y de caridad respecto al prójimo». Pero oigamos la conclusión: «prestando atención al tiempo, a los lugares y a las personas con quienes se conversa, y es esa conveniencia que mira al prójimo la que propiamente se llama *Civilidad*» [pág. iv]. La definición repite por tanto, casi al pie de la letra, las «circunstancias» de Antoine de Courtin y se halla muy cerca de otras, no forzosamente cristianas. Por ejemplo, la que ofrece un tratado aparecido en Amsterdam en 1689:

«—¿Qué es *civilidad*?

—Es una forma honrada de vivir unos con otros, por la que rendimos con beneplácito a cada cual en tiempos y lugares lo que les es debido según su edad, su condición, su mérito y su reputación» [16].

De hecho, J.-B. de La Salle respeta con escrúpulo extremado las diferencias sociales que ordenan las conductas. La apariencia debe indicar no sólo la parte divina del hombre o las cualidades de su alma sino también su rango: «No tiene menores consecuencias que la persona que se manda hacer un vestido tenga miramientos hacia su condición, porque no sería decoroso que un pobre estuviese vestido como un rico, y que un plebeyo quisiera vestirse como una persona de calidad» (pág. 60). Y en cada una de las «acciones comunes y ordinarias» examinadas en la segunda parte del libro, las diferencias sociales entre las personas deben guiar los comportamientos, tanto en la mesa como en el paseo, tanto de visita como de viaje. Al intentar enseñar un pudor que se identifica con la ley de Dios y con una conveniencia que sea sinceridad y caridad, las *Reglas* lassallianas son también un aprendizaje del orden del mundo, de un mundo en que los gestos de civilidad deben traducir, con plena legibilidad, las relaciones sociales. No basta, pues, con obrar de conformidad con su condición, sino de juzgar, en cada situación, la calidad respectiva de las personas a fin de que sus diferencias sean respetadas con exactitud.

El tratado de J.-B. de La Salle es un texto esencial en la trayectoria del concepto de civilidad. Destinadas explícitamente a un uso escolar, no sólo a las clases de los hermanos de las escuelas cristianas (donde rematan el aprendizaje de la lectura), sino también a otras escuelas

[16] *De l'éducation de la jeunesse où l'on donne la manière de l'instruire dans la civilité comme on la pratique en France*, Amsterdam, Abraham Wolfrang, 1689, pág. 5.

que imitan su pedagogía, y reeditadas con frecuencia en el transcurso del siglo XVIII [17], las *Reglas* lasallianas fueron sin duda uno de los agentes más eficaces para la implantación de los modelos de comportamientos de las élites en las capas inferiores de la sociedad [18]. Al mismo tiempo que cristianizan los fundamentos de la civilidad, proponen a un público infantil, numeroso y amplio socialmente [19], unas normas de conductas nuevas, coactivas y exigentes. Se trata, ante todo, de frenar lo que J.-B. de La Salle llama en repetidas ocasiones la «sensualidad», de imponer por tanto a la mayoría el dominio de las pulsiones y la censura de la afectividad. Así entendida, la civilidad se aparta del uso aristocrático que la limita al enunciado de las normas de un parecer social para convertirse en control permanente y general de todas las conductas, incluso aquellas sustraídas a toda mirada exterior. La diferencia de las acepciones remite claramente a la duradera oposición entre la elegancia de los hombres de mundo, que sólo ratifica el juicio de los iguales, y una ética, modelada por pedagogos salidos de las burguesías y enseñada a los medios populares, que pretende incorporar una disciplina omnipotente, gobernadora incluso de la soledad.

La civilidad en el siglo XVIII: divulgación y desvalorización

En el siglo XVIII, la noción de civilidad conoce un destino doble y contradictorio. Llevada por la escuela caritativa y el libro de gran circulación, es difundida en medios cada vez más amplios, inculcando a un tiempo un saber-vivir y un saber-estar en sociedad. Pero, al mismo tiempo, en la literatura de las élites se encuentra criticada, desvalorizada y desvitalizada. Un doble proceso hace por tanto que las élites abandonen los signos tradicionales de su distinción a medida que su divulgación hace que sean acaparados por otros [20]. Las civili-

[17] Las únicas colecciones de la Bibliothèque Nationale y de la Maison généralice de l'Institut des frères des écoles chrétiennes conservan veinte ediciones del texto de J.-B. de La Salle, escalonadas entre 1703 y 1789.

[18] N. Elias, *op. cit.*, Erster Band, pág. 136.

[19] Sobre la difusión y la clientela, muy popular, de las escuelas de caridad, cf. R. Chartier, M.-M. Compère, D. Julia, *L'Éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, París, SEDES, 1976, págs. 77-84.

[20] N. Elias, *op. cit.*, Erster Band, pág. 135.

dades impresas por los impresores de Troyes juegan un papel esencial en esa difusión[21]. Tras la edición de Girardon en 1600 y la de Nicolas II Oudot en 1649, el librito adquiere su forma definitiva a principios del siglo XVIII, reuniendo el texto de la civilidad, que recibió aprobación el 2 de junio de 1714, y el de un tratado de ortografía, aprobado el 15 de octubre de 1705. So capa de esas aprobaciones, se otorgan diferentes permisos de impresión: a la viuda de Jacques Oudot en septiembre de 1714, a Étienne Garnier en junio de 1729, a Jean IV Oudot en junio de 1735, y a Pierre Garnier en mayo de 1736 (este permiso sirve para media docena de ediciones de su viuda y de su hijo Jean). En todas estas ediciones el título es el mismo: *La Civilité puérile et honnête pour l'instruction des enfants. En laquelle est mise au commencement la manière d'apprendre à bien lire, prononcer et écrire, de nouveau corrigée et augmentée à la fin d'un très beau traité pour bien apprendre l'orthographe. Dressée par un missionaire. Ensemble les beaux préceptes et enseignements pour instruire la jeunesse à se bien conduire dans toutes sortes de compagnies [La Civilidad pueril y honesta para la instrucción de los niños. En la cual se ha puesto al comienzo la forma de aprender a bien leer, pronunciar y escribir, de nuevo corregida y aumentada al final con un hermosísimo tratado para aprender bien la ortografía. Escrita por un misionero. Junto con los bellos preceptos y enseñanzas para instruir a la juventud a comportarse bien en toda clase de compañías.* Un único matiz: mientras que en las ediciones Oudot la civilidad es «pueril y honesta», en los Garnier no es más que «honesta». Las ediciones de principios del siglo XIX, de Sainton en 1810, de la Viuda André en 1822, 1827 y 1831, o de Baudot, repiten prácticamente el mismo título.

Tomemos, a modo de ejemplo, *La Civilité honnête* en una de las ediciones de la viuda Garnier[22]. En ella la noción está cimentada religiosamente. De un lado, las reglas coactivas de la civilidad están ahí para, dentro de lo posible, enderezar la naturaleza pecadora del hombre: «La Educación de la Juventud es a buen seguro de la mayor importancia desde la corrupción de nuestra naturaleza por el pecado de

[21] Así, en 1782 los fondos de Garnier el Mayor comprenden más de 3 500 ejemplares de *La Civilité puérile et honnête, preparados para la venta,* «en hojas y no reunidos» o en curso de impresión (A. D. Aube, 2E, 3 de enero de 1781), y cf. también n. 4 del cap. VII.

[22] BN París, R 31784, n° 127 del catálogo de A. Morin.

nuestro primer Padre. El hombre es tan miserable que no produce en él otra cosa que no sea lo malo; de este modo no basta con no enseñar nada malo a los Niños, o no mostrarles mal ejemplo para volverlos buenos; hay que desarraigar en ellos lo que no vale nada» (pág. 5). De otro lado, como en J.-B. de La Salle, la civilidad es considerada como una virtud cristiana, y no mundana: «La lectura de este libro no os será útil, queridos Niños, os enseñará lo que debéis a Dios, al menos en cuanto a vuestras acciones exteriores, y os instruirá de la forma en la que debéis comportaros respecto a vuestro prójimo, para rendirle todos los deberes de la *civilidad* a que os obliga la Caridad cristiana» (pág. 3). Así definido, el aprendizaje de la civilidad deriva de una doble pedagogía: la educación parental («De este modo Padres y Madres, veis la obligación indispensable en que estáis de tener un grandísimo cuidado de vuestros Hijos [...] hacedles aprender las reglas de la conveniencia, y hacédselas practicar») (pág. 6), la imitación del ejemplo dado («Observad no obstante, mis queridos Niños, que el camino más corto para volverse hombre honesto es frecuentar a las personas honestas, y prestar atención a sus maneras de obrar, porque los ejemplos tienen mucha más fuerza sobre nuestros espíritus que las palabras») (pág. 4).

Permitiendo inculcar, reconocer y reproducir el gesto justo, la civilidad troyana, difundida como los demás títulos de la *Bibliothèque bleue* por centenas de millares de ejemplares, enseña en conjunto a comportarse sin escándalo y a orientarse en la escala de las condiciones. De la edición de Nicolas II Oudot de 1649 a las ediciones del siglo XVIII es nítida la trayectoria que acentúa la importancia de las diferencias sociales en la definición de los comportamientos legítimos. A mediados del siglo XVII, la civilidad troyana copia el modelo erasmiano cuyo camino sigue, abordando sucesivamente los modales y la forma de vestir, el modo de comportarse en una iglesia, durante las comidas, en los encuentros y las conversaciones, en el juego y a la hora de acostarse. Un siglo más tarde, el librillo se abre con las dos obligaciones consideradas fundamentales, respecto a Dios y respecto a los superiores, padres y madres, amos y amas, gentes de Iglesia, viejos y «personas constituidas como dignidad». Y en varias ocasiones el texto modula sus preceptos en función de la posición social de los protagonistas: «Las faltas contra la honestidad son tanto mayores cuanto más considerables son las personas a las que ofendéis o cuanto más de cerca os tocan», o: «Tened cuidado con las personas con quienes conversáis: preocupaos de saber su condición y estudiad sus hu-

mores», o también, capítulo nuevo: «La manera de calificar a las personas a las que se habla, y de suscribir las cartas.» En su circulación más popular, la civilidad dedica la mayor parte a las distinciones sociales que siempre deben ser correctamente descifradas y respetadas con precisión. Permite a los humildes comprender el código de comportamientos que, desde principios del siglo XVII, expresa desigualdad de las condiciones y relaciones de poder [23] y que, justamente interpretado, inscribe a cada uno en el lugar que le corresponde.

Enseñada al pueblo, la civilidad se halla al mismo tiempo desvalorizada a ojos de las élites. En primer lugar, su sentido queda como encogido, identificado con la mundanidad necesaria durante reuniones, visitas y conversaciones. En sus *Synonymes français [Sinónimos franceses]*, Gabriel Girard la define por la circunstancia misma de la reunión («Somos civiles por los honores que rendimos a aquellos que se encuentran en nuestra reunión»), distinguiéndola de este modo de la honestidad, que es observación de las reglas de la vida en sociedad, y de la cortesía, que debe regir las relaciones ordinarias con los allegados [24]. De hecho, el uso más común de la palabra remite a los miramientos exigidos entre personas no familiares, que respetan las convenciones del intercambio social. Así, con toda seriedad, aparece en el *Journal [Diario]* de Buvat: «Ese embajador [turco] fue alojado con su séquito en el palacete de los embajadores extraordinarios de la calle de Tournon, donde, después de haber sido conducido al aposento que le estaba destinado, acompañó al señor Mariscal de Estrées hasta su carroza, en lo cual observó la misma *civilidad* que se practica en Francia entre los señores de distinción» [25]. Y también aparece así, irónicamente, en el *Journal* de Collé: «Se dice que, en los pasados días, un oficial fue atacado, cuando volvía de cenar, por un hombre en bata, con una pistola en la mano. Al no poder resistir esa *civilidad* coactiva, el oficial entregó su espada, su tabaquera y el reloj» [26].

Durante todo el siglo, mientras conserva un valor positivo, la ci-

---

[23] Sobre la utilización política de la etiqueta y de la civilidad, cf. O. Ranum, «Courtesy, Absolutism and the Rise of the French State, 1630-1660», *Journal of Modern History*, nº 52, 1980, págs. 426-451.

[24] G. Girard, *Synonymes français, les différentes significations et le choix qu'il en faut faire pour parler avec justesse*, 3ª ed., 1710, págs. 221-222.

[25] J. Buvat, *Journal de la Régence*, 1715-1723, publicado por É. Compardon, París, Plon, 1865, pág. 221.

[26] C. Collé, *Journal et Mémoires sur les hommes de lettres... 1748-1772*, ed. por H. Bonhomme, París, 1868, t. I, pág. 117.

vilidad es entendida como una «virtud de sociedad» que debe hacer agradable el trato que mantienen entre sí los hombres. En un *Dictionnaire philosophique [Diccionario filosófico],* Chicaneau de Neuville la define del siguiente modo: «Consiste en los miramientos mutuos que el uso y la diferencia de rangos y condiciones ha establecido. La *civilidad* es también la demostración de nuestros sentimientos, complacientes con nuestros semejantes, por medio de nuestros gestos y de nuestra actitud» [27]. Quince años después, el padre Joly propone una variación sobre el mismo tema: «La *civilidad* es una facilidad o buena gracia con la que recibimos a los que vienen a nostros, y con la que nosotros nos acercamos a personas con quienes queremos conversar. Esa virtud hace adoptar un comportamiento agradable y modesto, sin orgullo y sin afectación. Los que presumen de ser civiles saludan graciosamente a quienes les abordan, les muestran un rostro sereno, les responden con mucha dulzura, y les hablan con aire afable, evitando las réplicas agrias o duras, y de este modo se atraen la confianza de todo el mundo» [28]. Completamente separada de cualquier referencia a las cualidades del alma o a la parte divina del hombre, la civilidad es entendida como una simple virtud mundana, condición de una vida social tranquila porque de la afabilidad y de la dulzura de cada cual depende el agrado de todos. En esta acepción mínima, viene a identificarse con la paciencia necesaria hacia los demás para que sean vivibles las relaciones entre los hombres: «Soportémonos mutuamente; y es en eso en lo que consiste la verdadera *civilidad*», concluye el padre Joly.

Instalada en la mundanidad indispensable para la reunión y la conversación, la civilidad también está, al mismo tiempo, completamente depreciada. El artículo del *Dictionnaire de Trévoux [Diccionario de Trévoux],* que tiene el mismo contenido en las ediciones de 1723 y 1743, es buen testimonio de ello. A primera vista, nada más clásico que la definición que entiende la *civilidad* como una «manera honesta, suave y cortés de obrar, de conversar juntos». Los términos son los mismos de los diccionarios de finales del siglo XVII y volverán a encontrarse en la edición de 1777 del *Dictionnaire de l'Académie.* Sin embargo, la lectura de los doce ejemplos dados atestigua que la noción ya no es reductible a ese enunciado primero, positivo

[27] D.-P. Chicaneau de Neuville, *Dictionnaire philosophique, ou Introduction à la connaissance de l'homme,* Lyon, 1756, pág. 45.

[28] Père J.-R. Joly, *Dictionnaire de morale philosophique,* París, 1771, t. I, pág. 147.

y normativo, que cree eternizar un sentido neutralizado. En dos de las citas se critica el exceso de civilidad, que importuna o atrae a los importunos. En otros siete es la civilidad misma la que se ve zapada en sus fundamentos. En efecto, no aparece como la traducción sincera de un buen natural, sino que está guiada por la preocupación de la fama (»La *civilidad* no es, con mucha frecuencia, otra cosa que un deseo de pasar por cortés, y un temor a ser mirado como un hombre salvaje y grosero», abate Esprit), por el deseo de reciprocidad («La *civilidad* es un deseo de recibirla, de ser estimado cortés en ciertas ocasiones», La Rochefoucauld), por la búsqueda de un interés («Es bastante difícil distinguir la adulación de la *civilidad*, y la cortesía del mundo», Scudéry) o, cuando menos, por el goce de una posición superior («Aquellos que son elevados a los primeros rangos deben abajarse en cierto modo por sus *civilidades*, para gozar de su preeminencia», Malebranche). «Pasar por», «ser mirado como», «ser estimado»: la civilidad no pertenece (o ya no pertenece) al orden de la verdad, sino al de la reputación. No exhibe por sí misma una identidad íntima, sino que es definida por la mirada y el juicio del otro. Ahora bien, no deja de tener quiebras y fácilmente se deja engañar por las máscaras: «La *civilidad* es una cierta jerga que los hombres han establecido para ocultar los malos sentimientos que tienen los unos hacia los otros» (Saint-Évremond), «La *civilidad* no es otra cosa que un continuo comercio de mentiras ingeniosas para engañarse mutuamente» (Fléchier), «¿Cuántos odios secretos no se cubren bajo las apariencias fingidas de civilidad?» (Fléchier). Solamente tres empleos van contra ese sentido depreciado de una civilidad interesada, disimuladora, hipócrita. Sólo el primero, que es el más viejo, conserva algo de la positividad fundadora de la noción: «La *civilidad* es como la belleza; empieza, y hace los primeros lazos de la sociedad» (Montaigne). Los otros dos no manifiestan más que el sentido debilitado que asimila respeto por la civilidad y agrado del trato social: «La *civilidad* ha aumentado entre nosotros a medida que la cortesía se ha introducido en ella» (Caillières), «El verdadero espíritu del mundo ha encontrado el arte de introducir una cierta *civilidad* familiar, que hace a la sociedad agradable y cómoda» (Saint-Évremond). Contradiciendo la definición liminar, los empleos de civilidad citados por los jesuitas del *Dictionnaire de Trévoux* señalan, en su mayoría, el descrédito de una noción que para ellos ha perdido sus raíces éticas y su garante religioso. Ser y parecer están totalmente separados, y la identificación de la civilidad con una cortesía amable,

que no exige la autenticidad del sentimiento, sanciona esa ruptura aceptada.

La civilidad reformulada

El artículo «Civilité, politesse, affabilité» [Civilidad, cortesía, afabilidad] de la *Enciclopedia*, debido al caballero de Jaucourt, registra ese repliegue y esa desvalorización [29]. La civilidad en él no es otra cosa que una «porción» de la cortesía, definida por una motivación completamente negativa (el temor a ser mirado como un hombre grosero) y por la condición de quienes se conforman o deben conformarse a ella (»la mayoría», «las personas de una condición inferior» por oposición a las «gentes de la Corte»). La civilidad caracteriza, por tanto, el escalón más bajo de dos jerarquías paralelas: la de los estados y la de los modales. Jaucourt pone claramente en evidencia el doble proceso de divulgación y de descalificación que ha modificado el uso de la noción: la civilidad, con una red cerrada y coactiva de preceptos y de prohibiciones, se ha impuesto a medios cada vez más numerosos; precisamente por ello ha perdido su valor de distinción para las «gentes de mundo» que se han apartado de ella y que, rechazando sus formalismos abrumadores, han definido otro código de comportamientos, más libre, calificado de cortesía. La *Enciclopedia* confirma que la civilidad ha sido inculcada a la mayoría y que se ha vuelto una norma para las conductas populares. Constata que esa depreciación social, expresada a través de la crítica de formalidades inútiles y fatigosas, ha llevado a las personas de calidad a definir otro modelo de referencia cuyo carácter espontáneo casa mejor con la valorización aristocrática de modales «naturales» y no estudiados.

En el texto de Jaucourt, la constatación de esta trayectoria social va acompañada de una frase más ordinaria sobre la común hipocresía que vicia de igual modo civilidad y cortesía: «Sin emanar necesariamente del corazón, dan sus apariencias, y hacen aparecer al hombre por fuera como debería ser interiormente.» Sin embargo, el concepto, refundado y reformulado, puede escapar a sus usos recibidos que lo encierran en el mundo de las apariencias engañosas y de las reputaciones usurpadas. Dos condiciones definen la civilidad «tomada en el

[29] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, París, 1753, t. III.

sentido que debe dársele» —y que no es el de la época. La primera exige arraigar las señales de respeto y los miramientos debidos a otro en la verdad del sentimiento interior. La segunda, menos tradicional y sacada directamente de *El espíritu de las leyes* (libro XIX, cap. xvi), consiste en considerar las obligaciones de la civilidad como la traducción visible de la dependencia recíproca que liga a los hombres unos con otros. Siguiendo a Montesquieu, Jaucourt acaba su artículo ofreciendo el ejemplo de China, tópico en la medida en que la civilidad, que manifiesta el lazo social fundamental, ha sido regulada e impuesta en ese país por el legislador. Esta evocación de un Estado donde las leyes, las costumbres y los modales han sido confundidas en un mismo código, proporciona la formulación más radical para volver a pensar el concepto de civilidad, relacionado así con el sentido originario, comunitario y político, de *civilitas*.

De hecho, es a partir de las dos condiciones enunciadas en el artículo de la *Enciclopedia* como algunos intentan restaurar la validez de una noción tan denostada. F.-V. Toussaint, por ejemplo, parte de la crítica, vuelta común, contra la civilidad hipócrita, para invertir sus términos: «En vano claman los Rústicos y los Cínicos contra la *civilidad*; en vano la tratan de comercio falso e impostor, que sólo sirve para enmascarar los verdaderos sentimientos: que tengan de modo efectivo en el corazón, como deben, el afecto del que las gentes bien nacidas se dan señales recírpocas; y su *civilidad* no será una impostura» [30]. Constatar que no siempre existe acuerdo entre el sentimiento y los modales no debe obligarnos a considerar la civilidad por un urtido de muecas [31] artificiosas, sino que, al contrario, legitima su necesidad porque «fingir en el exterior disposiciones virtuosas es confesar que deberían tenerse en el corazón». Para Toussaint, desde luego, las reglas de la civilidad forman «un ceremonial de convención», un conjunto de signos arbitrarios, variables de una nación a otra, y en modo alguno fundadas en razón. Estamos lejos, por tanto de la tradición normativa que, desde Erasmo a La Salle, definía, mediante prohibiciones y conminaciones, los gestos justos, las actitudes convenientes, las conductas obligatorias, universalmente apropiadas a las inclinaciones y a los sentimientos manifestados. Pero aquí la necesidad no está en el código mismo, sino en el respeto de un código, sea el que fuere, porque es ese sometimiento al

[30] F.-V. Toussaint, *Les Mœurs*, 1748; aquí, ed. de Amsterdam, 1760, págs. 384-387, de donde están tomadas las citas de este párrafo.

[31] P.-A. Alletz, *L'Esprit des journalistes de Trévoux*, París, 1771, t. I, pág. 427.

uso lo que podrá suscitar las virtudes que se considera que muestra: «Tener en el corazón los sentimientos complacientes que se expresan»; de traducción del alma, la civilidad se ha convertido en aprendizaje práctico de la moral. Es, por tanto, en una restauración de naturaleza ética donde se apoya la defensa social de las «gentes bien nacidas», cuya autoridad y dignidad corren el riesgo de ser mermadas por la devaluación de la noción que designa su manera de ser.

La rehabilitación de la noción también se apoya en el texto de Montesquieu utilizado por Jaucourt. Más o menos exactamente citada, la comparación hecha en *El espíritu de las leyes* entre civilidad y cortesía se convierte en un topos de finales del siglo: «La *civilidad* vale más, a este respecto, que la cortesía. La cortesía halaga los vicios de los otros, y la *civilidad* nos impide mostrar los nuestros a la luz: es una barrera que los hombres ponen entre ellos para impedir corromperse» (XIX, xvi). Copiado de la *Enciclopedia*, el texto reaparece a menudo, por ejemplo en la *Encyclopédie des pensées, maximes, réflexions sur toutes sortes de sujets [Enciclopedia de pensamientos, máximas y reflexiones sobre toda clase de temas]* de A.-P. Alletz, publicada en 1761 (pág. 72) o en el *Dictionnaire critique de la langue française [Diccionario crítico de la lengua francesa]* del padre Féraud, editado en 1787 (t. I, pág. 454). El texto tiene éxito, ante todo, porque trastoca las relaciones establecidas por el uso entre la civilidad, descalificada por hallarse difundida entre la mayoría, y la cortesía, exaltada como norma nueva del comportamiento aristocrático. Por otro lado manifiesta claramente el vínculo existente entre el control de la afectividad individual y el buen orden de la sociedad. Al recubrir y censurar los vicios de la naturaleza humana, la civilidad no es, como piensan sus contemporáneos, la máscara engañosa de la inmoralidad, sino que cumple una indispensable función de policía moral. Positivamente, significa la interdependencia de los hombres en sociedad; negativamente, impide el contagio de costumbres corrompidas. El texto de Montesquieu designa, pues, con acuidad el espacio social en que se inscribe la civilidad: el estrechamiento de las dependencias entre los hombres, ligado a la diferenciación acrecentada de las funciones sociales, implica un dominio inédito de las conductas de cada cual, un poderoso autocontrol de las manifestaciones individuales (aquí la exhibición de los vicios) que amenaza el tejido comunitario [32]. Incluso

[32] Para esta lectura del texto de Montesquieu a través de las categorías de Norbert Elias, cf. *Über den Prozess..., op. cit.*, Zweiter Band, págs. 316-317.

aunque no modifique la naturaleza del sentimiento y no haga al hombre mejor en su corazón, la civilidad no por ello deja de ser menos necesaria, porque, al imponer severas coacciones interiores, garantiza las relaciones sociales disciplinadas y sustraídas a la violencia o a la corrupción.

Evidentemente, la figura de Rousseau se halla en el segundo plano de esas tentativas de rehabilitación de la civilidad, lo mismo que el éxito perpetuado del texto de Montesquieu. En efecto, Rousseau molesta doblemente: porque desacredita los usos de la sociedad y los juicios de la opinión, carentes de valor si se miden los sentimientos de humanidad según el orden de la naturaleza; y, porque él mismo, en su conducta y en sus libros, no respeta el código de los buenos modales. En el libro IV del *Emilio*, la entrada en el mundo del joven alumno es el momento decisivo de la confrontación entre las reglas recibidas del saber-vivir mundano y los comportamientos naturales inspirados por el corazón y la razón [33]. Rousseau opone entonces una a una las convenciones y usos que hacen juzgar mal, socialmente, a Emilio, tenido por torpe e ignorante, y la verdad de los sentimientos (la bondad, la franqueza, la benevolencia, etc.) que, a cambio, descalifica moralmente las máscaras y los fingimientos del mundo. La crítica es, por tanto, radical; apunta a un tiempo a los hábitos pedagógicos («un muestrario de preceptos» no es nada comparado con la plenitud de un natural virtuoso), los usos mundanos («Si se quiere, Emilio será un amable extranjero» en una sociedad cuyas normas no reconoce), las jerarquías de convención («No habrá nadie más cumplidor que él en todas las consideraciones basadas en el orden de la naturaleza e incluso en el buen orden de la sociedad; pero los primeros siempre serán preferidos a los otros, y él respetará más a un particular más viejo que él que a un magistrado de su edad»).

Destructor de la civilidad tal como la entiende la sociedad de su tiempo, el propio Rousseau ofrece la imagen de un hombre incivil. Louis-Sébastien Mercier se hace eco, entre otros, de este juicio del mundo sobre un hombre que, como Emilio, «concede valor muy escaso a los juicios de los hombres para concedérselo a sus prejuicios». En el undécimo tomo de su *Tableau de Paris*, Rousseau es evocado

[33] J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, 1762, in *Œuvres complètes* París, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade», 1969, t. IV, págs. 665-670. Todas las citas de Rousseau de nuestro texto están sacadas de esas páginas del *Emilio*. [Trad. española, *Emilio*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, págs. 454-459].

del siguiente modo: «La deuda de civilidad hacia cada hombre es, por tanto, evidente. Un autor de nuestros días, habiendo faltado durante mucho tiempo a ese tributo, se había conciliado la enemistad universal, y los rasgos duros de su crítica le hicieron más daño que honor le hicieron los hermosos rasgos de sus obras. Hay que molestarse algo en los pronunciamientos propios para no molestar a los otros» [34]. Por otra parte es esa utilidad social de la noción lo que L.-S. Mercier pretende en el capítulo que le consagra en el primer tomo de su libro (págs. 287-288). Calificada de «mentira ingeniosa», la civilidad es elogiada en ellas por el encanto que aporta a las reuniones y por la censura que pone a las «pequeñas y viles pasiones». Virtud de sociedad, no prejuzga para nada las cualidades morales o las disposiciones psicológicas de quienes la respetan. De este modo se instaura así un corte entre la esfera de la intimidad, donde los caracteres dicen su verdad, y el espacio social, donde las coacciones interiorizadas dictan conductas suvizadas: «Uno se ofrece a los demás bajo los aspectos más bellos, y la superficie horrible del carácter va a desvelarse en el interior doméstico ante unos ojos acostumbrados a él, o están hechos para soportar esa prueba.» A la división interna del individuo, desgarrado entre pulsiones y coacciones, entre afectividad y censuras, corresponde un reparto de los espacios que rechaza al fuero privado aquello que debe permanecer oculto en el comercio del mundo. Lejos de ser moralmente condenada, la apariencia es valorizada aquí en nombre de la ventaja social del adorno: «Un vestido ligero, arrojado sobre la moral, quizá sea, por tanto, tan necesario como lo es un vestido al físico del hombre.

Fundar una civilidad republicana

Con la Revolución, semejante justificación de la civilidad ya no es de recibo y los textos que defienden la noción pretenden fundarla en valores completamente distintos. Por eso, una primera tarea consiste en reformular por entero la relación que une civilidad y cortesía. Es lo que hace, por ejemplo, Pierre-Louis Lacretelle cuando examina este último concepto en el *Dictionnaire d'éducation [Diccionario de educación]* añadido al cuarto tomo, *Logique et Métaphysique [Lógica*

[34] L.-S. Mercier, *Tableau de Paris*, nueva edición, Amsterdam, 1782-1788, t. XI, págs. 188-189.

y Metafísica], de la *Encyclopédie méthodique [Enciclopedia metódica]* de Panckoucke[35]. En ese texto, aparecido en 1791, se propone una articulación inédita entre la cortesía, considerada como un lenguaje, y la civilidad, tenida por una disposición del espíritu y del corazón, una «virtud que es la primera y la más encantadora de todas las virtudes sociales». Si supone sentimientos invariantes y universales, una «benevolencia general» que se encuentra o debe encontrarse en todo hombre, la cortesía, que es su expresión, varía según los lugares y los tiempos, depende de las costumbres de cada nación y ordena gestos de convención que no son necesariamente intrínsecos. Enseñar la civilidad no es, pues, inculcar unos modales arbitrarios, que cada cual descubrirá mediante el uso, sino inscribir en el corazón del niño sentimientos de humanidad: «Para deciros libremente mi pensamiento, si los niños no hacen nada por obstinación, por orgullo o por algún otro malvado principio, poco importa de qué forma levanten el sombrero o hagan la reverencia. Si podéis enseñarles a amar y a respetar a los demás hombres, les parecerá bien, cuando tengan edad para ello, el medio de hacerle sentir atentamente a cada uno según unos modales a los que habrán sido acostumbrados» (pág. 697).

Separada de la red de obligaciones y de prohibiciones que la caracterizaba, la civilidad queda identificada de este modo a una virtud mayor, garantía y emanación de todas las demás puesto que supone el respeto del otro, la benevolencia, la modestia, la beneficencia. Para Lacretelle, su opuesto no está en los malos modales, sino en una serie de vicios que son otras tantas fuentes de la *incivilidad*: «La ferocidad natural que hace que un hombre no tenga complacencia hacia los demás hombres», «el desprecio o la falta de respeto», «el espíritu de crítica» que hace burlarse o contradecir, el «humor puntilloso que choca con la menor cosa». A partir de ahí, se propone una radical ruptura con la educación tradicional puesto que la repetición de gestos considerados convenientes, que no implican forzosamente la existencia de los sentimientos que aparentemente muestran, es sustituida idealmente por el aprendizaje de virtudes que siempre se darán en un lenguaje adecuado. De este modo, la civilidad se vuelve, fundamentalmente, instrucción moral.

Es sobre ese fundamento sobre lo que se intenta definir, en el curso de los años revolucionarios, una *civilidad republicana*, del todo

[35] *Encyclopédie méthodique ou par ordre de matières*, París, Panckoucke, t. IV, *Logique et Métaphysique*, págs. 694-698.

diferente de la que regía los modales de la antigua sociedad. Primer contraste: esta *civilidad* nueva supone y decreta a un tiempo la libertad. Así es como L.-M. Henriquez la cimenta en un tratado publicado en el año III, *Principes de la civilité républicaine destinés à l'enfance et à la jeunesse sous les auspices de J.-J. Rousseau [Principios de la civilidad republicana destinados a la infancia y a la juventud bajo los auspicios de J.-J. Rousseau],* presentado en forma de conversaciones entre un padre, Ariste, y sus dos hijos, Prosper y Adèle [36].

Ariste.— La *civilidad*, que exige atenciones recíprocas, que como la ley natural nos prescribe no hacer a los otros lo que no quisiéramos que ellos nos hiciesen, la *civilidad*, repito, conduce al hombre a la voluntad y al mantenimiento de su libertad.

Prosper.— Papá, ¿entonces los hombres que vivieron antes de la libertad no conocían la *civilidad*?

Ariste.— Podría responderte afirmativamente sin temor a equivocarme. En un régimen despótico, la *civilidad* es coactiva y las virtudes son raras. Sin embargo, algunos hombres consuelan a la naturaleza del oprobio en que sus semejantes están sumidos (pág. 39-40).

Inseparable de la libertad, la civilidad verdadera no lo es menos de la igualdad. También en el año III, el ciudadano Gerlet abre su *Civilité républicaine [Civilidad republicana]* del siguiente modo: «El nivel de la Igualdad no excluye las atenciones que unos a otros se deben» [37]. Cuatro años más tarde, en otra *Civilité républicaine* debida a Chemin, se marca nítidamente el contraste entre la etiqueta desigual de la sociedad de los órdenes y la moral natural del tiempo de la igualdad: «De la época en que los nombres no se estimaban y no eran

[36] París, Hugard, año III. L.-M. Henriquez, profesor del colegio de Blois, había publicado en el año II *Épîtres et Évangiles du républicain pour toutes les décades de l'année à l'usage des jeunes sans-culottes,* obra premiada en germinal del año IV durante los resultados del concurso sobre los libros elementales convocado por la ley del 9 de pluvioso del año III. En el año III publica, al lado de su *Civilité républicaine,* las *Histoires et Morales choisies pour chaque mois de l'année républicaine* (según J. Morange, J.-F. Chassaing, *Le Mouvement de réforme de l'enseignement en France, 1760-1798,* París, Presses universitaires de France 1974, págs. 121-127).

[37] Ciudadano Gerlet, *La Civilité républicaine contenant les principes d'une saine morale, un abrégé de l'histoire de la Révolution et différents traits historiques tirés de l'histoire romaine, suivis d'un vocabulaire de la langue française. Ouvrage essentiellement utile et agréable aux jeunes citoyens de l'un et l'autre sexe, et propre a leur faire aimer et pratiquer les vertus,* Amiens, Caron Berquier, año III.

estimados más que según su poder, su rango o sus riquezas, había muchos estudios para saber todos los matices de miramientos y cortesía a observar en sociedad. En la actualidad, sólo hay una regla a seguir en el comercio de la vida, y es ser con todos libre, modesto, firme y leal» [38]. Las obligaciones de la *Civilité républicaine* no deben en modo alguno, por tanto, regularse por las diferencias de condición o de posición, sino sólo por esas desigualdades completamente naturales que son las de la escala de las edades o de los lazos de parentesco [39]. Apoyada en la libertad, conforme con la igualdad, la civilidad refundada debe reconciliar finalmente las cualidades del alma y las apariencias exteriores. Todas las charlas entre Ariste y sus hijos se basan en este acuerdo recuperado, siempre frustrado por la cortesía antigua, afectada y engañosa:

Adèle.—: Papá, dinos qué es la *civilidad*...

Ariste.— Es, hijos míos, una virtud que establece entre los hombres un trato suave, honesto, que previene mediante modales corteses, sin falsía y como sin afectación. No compone sólo el exterior de un ciudadano, sino que guía su alma, y le vuelve un ser social (págs. 7-8).

En una formulación clásicamente erasmiana, Henriquez indica que la cara debe estar limpia porque es «el símbolo del alma»; y añade, más revolucionariamente, que la frente debe estar despejada porque «el hombre libre siempre debe tenerla descubierta». Y las virtudes exigidas por la civilidad son las que fortalecen a una nación republicana «que no reconoce más jefe que ella misma, ni más poder que el del pueblo, y cuyas instituciones todas tienden al bien general»: por ejemplo la franqueza, la templanza, la vigilancia y la justicia.

---

[38] Chemin, *La Civilité républicaine contenant les principes de la bienséance puisés dans le monde, et autres instructions utiles à la jeunesse*, París, edición del autor, año VII. Este folleto, que no se conserva ni en la Bibliothèque Nationale ni en el Institut Pédagogique National, es descrito y citado por C. Nisard, *Histoire des livres populaires ou de la littérature de colportage depuis l'origine de l'imprimerie jusqu'à l'établissement de la Commission d'examen des livres de colportage*, París, 2ª ed., 1864, págs. 394-395. El autor es sin duda ese mismo Chemin hijo que en el año II ha publicado un *Alphabet républicain* y *L'Ami des jeunes patriotes ou Catéchisme républicain dédié aux jeunes martyrs de la liberté*, cf. J. Morange, J.-F. Chassaing, *op. cit.*, pág. 136.

[39] Una misma reorganización según los grados de las edades y los roles familiares marca los dispositivos festivos; cf. M. Ozouf, *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, París, Gallimard, 1976, págs. 223-233.

Como en Lacretelle, la civilidad es elevada aquí a estatuto de virtud republicana por excelencia, que comprende todas aquellas necesarias a la forma nueva de gobierno.

En todas las civilidades republicanas, el garante sublime de la moral nueva es un Ser Supremo cuya existencia se afirma contra los ateos y los pirronianos. Así ocurre en Gerlet: «Una secreta y dulce inclinación nos lleva a admitir un Ser Supremo, a amar a nuestros semejantes, a respetar la vejez, a formar bien a la infancia, a estimar la virtud, a honrar el mérito, a odiar por último el vicio.» Más adelante el texto recupera las fórmulas mismas de las *Reglas* lasallianas: «Nosotros nos modelaremos por él [El Ser Supremo] hacia nosotros mismos y hacia nuestros semejantes; en primer lugar, hacia nosotros mismos respetando nuestro cuerpo que es como un vaso en el que Dios ha encerrado nuestra alma, imagen de su Divinidad. Nos complaceremos en adornar de virtudes nuestro cuerpo, a hacer de él un templo digno de nuestra alma, de cuya morada no se ruboriza esa emanación de su Divinidad» (págs. 12-13). En Henriquez la referencia no es cristiana sino rousseausista: la existencia de un Ser Supremo «soberana e infinitamente perfecto en sus virtudes y en sus obras» y la inmortalidad del alma constituyen los principios de una religión natural que da su asiento a la moral republicana. Las civilidades revolucionarias comparten, pues, el deísmo que es el de los otros dos conjuntos de textos moralizadores: los catecismos republicanos, muy numerosos en el año II y en el año III [40], los almanaques patriotas que también difunden un rousseauismo defensor de una religión natural y civil [41]. A su lado, las civilidades pesan poco, como si la palabra permaneciera prisionera de su sentido antiguo y el género confundido con la etiqueta de la sociedad abolida [42]. Sin embargo, los pocos textos existentes manifiestan la clara voluntad de revolucionar la noción dándole una definición nueva, republicana y deísta, igualitaria y moral, libre y natural.

---

[40] J. Morange y J.-F. Chassaing (*op. cit.*, págs. 169-172) señalan la existencia de nueve obras impresas y de diez manuscritos destinados a las escuelas primarias, que se titulan *Catéchisme* en el año II y en el año III.

[41] G. Gobel y A. Soboul, «Audience et pragmatisme du rousseauisme. Les almanachs de la Révolution (1788-1795)», *Annales historiques de la Révolution française*, n° 234, 1978, págs. 600-640. Los autores enumeran 81 almanaques patriotas, de diversos matices entre 1790 y el año III.

[42] También puede citarse, del ciudadano Prévost, *La Véritable Civilité republicaine*, año III.

En efecto, es nítido el rechazo de las formalidades antiguas. Para Lacretelle, como hemos visto, la forma de alzar el sombrero o de hacer la reverencia es de poca importancia y la verdadera civilidad nada tiene que ver con las reglas y preceptos que en el pasado la codificaban. En la esfera política se manifiesta también un rechazo paralelo de la etiqueta tradicional. Tomemos, como ejemplo, un artículo de las *Révolutions de Paris [Revoluciones de París]* de enero de 1792, titulado «*Incivilidad* del poder ejecutivo»[43]. Denuncia en él el autor la forma, muy mala, en que el rey ha recibido en las Tullerías a una diputación de la Asamblea nacional que le llevaba un decreto para la firma: «Sólo se ha abierto una hoja de la puerta y el orador fue casi el único admitido en el gabinete del príncipe, el resto esperó a la puerta.» Semejante conducta, calificada de «*incivilidad* notoria» es condenable, ante todo, porque manifiesta unas relaciones de poder que eran las del Antiguo Régimen y no las que existen entre los representantes del pueblo soberano y un rey delegado y asalariado: «¿Hay que advertir, pues, a nuestros representantes que una asamblea nacional no es un parlamento, o una corte de ayudantes, o una cámara de cuentas, y que importa que nuestros diputados se mantengan a la altura del carácter con que los hemos revestido?» Para el periodista de las *Révolutions de Paris*, las formas antiguas de la etiqueta, definidas e impuestas por la voluntad del monarca, no son ya de recibo y deben rechazarse como otros tantos signos de una humillante dependencia. Al abolir el ceremonial que regía con normas la vida pública, se trata de destruir por siempre uno de los medios por los que, desde Richelieu, el estado absolutista había coaccionado a las Cortes soberanas, quebrantado a los oficiales y sometido a los pueblos[44]. El nuevo equilibrio político exige otras prácticas y una civilidad pública distinta que prohíben «dejar por un solo instante a los reyes en la idea de que el pueblo depende de ellos».

[43] *Révolutions de Paris, adressées à la nation et au district des Petits-Augustins*, n° 133, 21-28 de enero de 1792, págs. 179-180.

[44] Cf. el artículo de O. Ranum ya citado.

1800-1820: Civilidades populares, conveniencias burguesas

A principios del siglo XIX, bien poco subsiste de esa aspiración a una civilidad renovada en la circulación de la noción. Ante todo, los libros de civilidad difundidos en masa son idénticos a los editados en los siglos precedentes por los impresores de Troyes [45]. En numerosas ciudades se reedita de este modo el texto de la civilidad tal como se había aprobado en junio de 1714. Las modificaciones son menores, proponiendo a veces un título nuevo —así en los folletos de Lille impresos bajo el Imperio y titulados *Nouveau Traité de la civilité française pour l'instruction de la jeunesse chrétienne [Nuevo Tratado de la civilidad francesa para instrucción de la juventud cristiana]*—, abandonando a veces la letra de civilidad, vuelta poco descifrable, en provecho de los caracteres romanos. En ciertas ciudades es una tradición algo independiente de esa versión troyana la que se prolonga hasta principios del siglo XIX. En Ruán, por ejemplo, bajo el título de *La Civilité honnête en laquelle est mise la manière d'apprendre à bien lire, prononcer et écrire, et mise en meilleur ordre qu'auparavant [La Civilidad honrada en la que pone la manera de aprender a bien leer, pronunciar y escribir, y puesta en mejor orden que antes]*, los impresores reeditan un texto aprobado en 1751 que acorta, retoca y organiza a su modo la versión publicada a mediados del siglo XVII por Nicolas II Oudot. De modo paralelo las *Reglas* lasallianas se reeditan muchas veces para uso de las escuelas cristianas, tanto de chicas como de chicos; entre 1804 y 1820, de las prensas de París, Ruán, Reims, Évreux y Charleville salen veinte ediciones [46]. Es por tanto claro que en los dos primeros decenios del siglo XIX circula, a escala tal vez inédita, todo un material antiguo que difunde, desde la escuela y fuera de la escuela, el contenido más clásico de una noción cristianamente fundada y respetuosa de un orden desigualitario.

Al mismo tiempo, las definiciones normativas enlazan con las significaciones devaluadas de mediados del siglo XVIII. Así es como Mo-

[45] Para un principio de inventario, describiendo la colección de la B.N., cf. M. Galais, *Répertoire bibliographique des manuels de savoir-vivre en France*, Conservatoire national des arts et métiers, Institut national des techniques de la documentation, 1970, ejemplar mecanografiado.

[46] Según el índice de las principales ediciones conocidas dado en *Les Règles de la bienséance..., op. cit.*, págs. III-XII.

rin restablece en su tratado sobre los sinónimos, publicado en 1801, una jerarquía estricta entre civilidad y cortesía, con ventaja para el segundo término. La civilidad es inferior a la cortesía desde un triple punto de vista: social, porque «un hombre del pueblo, un simple aldeano incluso, puede ser civil» mientras que la cortesía es el patrimonio del hombre de mundo; cultural porque la civilidad es compatible con una mala educación mientras que la cortesía supone una educación excelente, moral en última instancia porque no es más que un ceremonial de convención opuesto a la sutileza de sentimiento y a la delicadeza de espíritu que caracterizan al hombre pulido [47]. De este modo resulta totalmente invertido el equilibrio construido entre ambas nociones por textos como los de Montesquieu y de Lacretelle o por las civilidades republicanas. Frente a la civilidad divulgada y popular, la cortesía recupera un valor distintivo que se apoya en la equivalencia, dada como lógica entre calidades naturales, dominio cultural y superioridad social.

Cierto que algunos textos, fieles a Rousseau, luchan para que el aprendizaje de la civilidad sea ante todo instrucción moral: «No hay que separar nunca los principios de la moral de las reglas de la civilidad: es preciso que cada lección de cortesía que se da a los niños responda a una regla de moral y que se base en ella [...] porque toda regla de *civilidad* que no tenga por apoyo un principio de moral, y que será fruto de un capricho o de alguna singularidad, se volvería una superfluidad vana» [48]. Pero, en su mayoría, los manuales, que pretenden romper con los preceptos y el lenguaje envejecidos del texto troyano y de sus imitaciones, se apartan mucho de una perspectiva como ésa. La civilidad queda definida en ellos, en efecto, como el conjunto de reglas que vuelven agradables y fáciles las relaciones de los hombres entre sí. Eso suponía recuperar el sentido estrecho y mínimo que había asimilado, a principios del siglo XVIII, la civilidad a una virtud mundana que permitía el agrado de la vida de sociedad. Veamos un folleto publicado en 1812 y presentado en forma de entrevistas dirigidas por Mme. de Sainte-Lucie: «Hijos míos, la *civilidad* es la forma de obrar y de hablar en el mundo con honestidad y conveniencia [...]. Fuerza a los hombres a manifestarse entre sí signos

[47] B. Morin, *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française*, 2ª ed., París, Maradan, 1802, págs. 290-294.

[48] Dubroca, *La Civilité puérile et honnête à l'usage des enfants des deux sexes*, nueva ed, París, s.d. (principios del siglo XIX), págs. 43-44.

externos de estima y de benevolencia, que mantengan entre ellos la dulzura y la paz» [49]. La atención se halla centrada, por tanto, en esos «signos externos», que conviene hacer, o no hacer, en sociedad. Abandonando la ambición ética y cívica de los años revolucionarios, la civilidad se entiende desde ahora como el código de los buenos modales necesarios en el mundo, como la nomenclatura de los «usos de la buena compañía» [50]. Así queda fijada, para todo el siglo, la identificación de la civilidad con la conveniencia burguesa.

Entre los siglos XVI y XIX, la historia de la noción de civilidad es, por tanto, la historia de una mengua y de una insipidez. Pese a diversas tentativas para reformularla o fundarla de otro modo, por ejemplo, a finales del Antiguo Régimen o durante la Revolución, la noción pierde poco a poco el estatuto ético y cristiano de sus comienzos para no significar ya otra cosa que el aprendizaje y el respeto de los modales convenientes en la vida de relaciones. Llevada por dos tipos de textos, por folletos de uso que enumeran sus preceptos sin definirla forzosamente y por unas definiciones ideales que la sitúan en relación con las nociones vecinas (honestidad, cortesía, conveniencia), la civilidad privilegia a corto plazo su acepción disciplinante. Progresivamente desgajada de sus fundamentos antropológicos, religiosos o políticos, enuncia para unos, los más numerosos, las reglas elementales de un deber-ser en sociedad, y para otros las conductas que permiten conocer inmediatamente el saber-vivir. Cogida entre el parecer y el ser, entre lo público y lo íntimo, entre la imitación y el exclusivismo, su trayectoria, desde Erasmo a los tratados de la Restauración, expresa la instauración pretendida, si no realizada, de obligaciones penosas, siempre pensadas como distintivas y siempre desmentidas como tales.

[49] Mme. C de Sainte-Lucie, *Civilité du premier âge*, París, A. Eymery, 1812, págs. 6-7 (B.N. París, R 19189).

[50] *La Civilité en estampes, ou Recueil de gravures propres à former les enfants des deux sexes à la politesse et aux usages de la bonne compagnie*, París, Le Cerf y Blanchard, s.d. (principios del siglo XIX) (B.N. París, R 31 781).

Capítulo 9

LOS SECRETARIOS. MODELOS Y PRACTICAS EPISTOLARES[1]

Entre los siglos XVI y XVII, las sociedades occidentales hacen el aprendizaje de la cultura escrita. El dominio de la lectura y de la escritura están, lejos, desde luego, de hallarse repartidas de forma homogénea, y durante mucho tiempo hay marcados desfases entre las áreas geográficas, los medios sociales y los sexos. Sin embargo, al menos en las ciudades, son numerosos los mercaderes, los tenderos, los artesanos e incluso los obreros capaces de leer, de firmar registros parroquiales y actas notariales, o de redactar un recibo, llevar un libro de cuentas y escribir una carta. En toda Europa surge una literatura especializada que intenta dar normas y controlar las escrituras usuales, exponiendo e inculcando ante todo las difíciles técnicas de la escritura y luego fijando las reglas y las convenciones propias de cada género escriturario.

En el seno de estos textos didácticos, los secretarios, o recopila-

[1] Este ensayo constituye una versión revisada y abreviada de mi texto «Des "secrétaires" pour le peuple? Les modèles épistolaires de l'Ancien Régime entre littérature de cour et libre de colportage», *La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle*, bajo la dirección de Roger Chartier, París, Fayard, 1991, págs. 159-207.

ciones de modelos epistolares, ocupan un lugar especial. Su tradición es antigua, se remonta a los formularios de las cancillerías medievales, y su producción en lengua vernácula afecta a todos los países europeos [2]. Al principio su destino nada tiene de popular, puesto que se sitúan en el género de libros de civilidad o de tratados de cortesía que apuntan al público de las cortes o, al menos, a las élites sociales. Sin embargo, en el espacio francés, figuran en el repertorio de la librería de divulgación —lo cual permite suponer que llegan a los lectores más numerosos y más populares. Esa constatación es el punto de partida de nuestro estudio, sostenido por diversas perspectivas teóricas que desbordan su objeto.

La primera tiene la forma de una pregunta: la de los usos y significaciones con que, en un momento histórico dado, una comunidad particular de lectores inviste a los textos de que se apropia. Para ser epistológrafos respetuosos de las normas, los escritores populares deben ser, primero, lectores. Dando el rodeo de los secretarios, preguntarse sobre la escritura ordinaria conduce, pues, a encontrar otra de las prácticas de lo cotidiano: la actividad lectora. La relación que los lectores «populares» podían mantener con los manuales epistolares que les proponían las ediciones de divulgación se inscribe en la tensión entre el texto y la lectura tal como la ha definido Michel de Certeau: «no podría mantenerse la división que separa de la lectura el texto legible (libro, imagen, etc.). Se trate del periódico o de Proust, el texto sólo tiene significación por sus lectores; cambia con ellos: se ordena según unos códigos de percepción que se le escapan. Sólo se vuelve texto en su relación con la exterioridad del lector, gracias a un juego de implicaciones y de artimañas entre dos clases de "expectativas" combinadas: la que organiza un espacio *legible* (una literalidad), y la que organiza un paso necesario para la *efectuación* de la obra (una lectura)» [3]. Aquí, el «espacio legible» es el de una clase de textos particular —las colecciones de manuales epistolares publicados en el corpus de la librería de divulgación— y la lectura, la de los compradores «populares» de esos humildes materiales impresos.

---

[2] Para un inventario de la producción inglesa, cf. K. Gee Hornbeak, «The Complete Letter Writer in England 1568-1800», *Smith College Studies in Modern Languages*, Vol. XV, nos. 3-4, abril-julio de 1934, págs. 1-150.

[3] Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, I, «Arts de faire» (1980), nueva edición, establecida y presentada por Luce Giard, París, Gallimard, 1990, pág. 247.

Hay una segunda interrogación en nuestra encuesta sobre los modelos epistolares. La escritura de la carta es una de las formas de la escritura «ordinaria», cotidiana y privada, como lo son el cuaderno de cuentas, el cuaderno de recetas, el diario manuscrito. Traduce la apropiación y el empleo de una competencia (el saber escribir) al margen tanto de los lugares que controlan su aprendizaje (la pequeña escuela, la tienda del maestro-escritor, la escuela de caridad) como de las prácticas institucionalizadas que limitan su ejercicio (delante del cura, del notario, del juez o del administrador). La escritura «sin calidades» ni autoridad parece extraña por tanto al objetivo de acumulación, de totalización y de dominación que, para Michel de Certeau, caracteriza la «economía escrituraria». Tal vez paradójicamente, parece más cerca de la lectura táctica y artera cuya habilidad predadora comparte: a su manera, es un «arte de hacer» —y de hacer con saberes inculcados, con normas impuestas, con modelos propuestos [4]. El estudio de los secretarios, de sus prescripciones, de su circulación y de su recepción, permite situarse en el lugar mismo de la tensión fundamental entre las estrategias de dominación, físicas o simbólicas, y la inventiva de las apropiaciones que domina todas las prácticas de lo cotidiano.

En enero y febrero de 1789, a petición de su viuda y del tutor de sus hijos menores, se hace el inventario de bienes de Etienne Garnier, impresor y librero residente en Troyes, en la calle du Temple. El difunto, muerto seis años antes, era uno de esos libreros especializados en la impresión y venta de libros compuestos de prisa, poco cuidados y baratos, designados en el siglo XVIII con el término genérico de *Bibliothèque bleue* sugerido por el color del papel, que frecuentamente (pero no siempre, más bien al contrario) recubre estos modestos libros en rústica. Cuando entran en el almacén de Etienne Garnier, sus dos colegas encargados del inventario enumeran entre los 443.069 ejemplares cosidos o en rama que constituían sus fondos 154 docenas del *Secrétaire à la Mode, [Secretario a la Moda],* 73 docenas de *Nouveau Secrétaire français [Nuevo Secretario Francés]* y 259 docenas del *Secrétaire des Dames [Secretario de las Damas].* Es decir, 5.832 ejemplares en total de esos tres títulos pertenecientes al género de los mo-

[4] Sobre las comprensiones posibles de la pareja escritura/lectura a partir del trabajo de Michel de Certeau, véase Anne-Marie Chartier y Jean Hebrard, «*L'Invention du quotidien,* une lecture, des usages», *Le Débat,* n° 49, marzo-abril de 1988, págs. 97-108.

delos epistolares [5]. La presencia de «secretarios» en el catálogo de los impresores-libreros de Troyes no es cosa nueva en vísperas de la Revolución. En 1722, cuando se procede a la valoración de las mercaderías de Jacques Oudot, muerto once años antes, los libreros encargados del inventario mencionan en el almacén de su viuda, en medio de los *Tableau de la Messe [Cuadro de la Misa]*, de los *Chemin du Ciel [Camino del Cielo]* y de las *Préparation à la Mort [Preparación para la Muerte]*, libros de secretos de Alberto el Grande, los *Cuentos de Hadas* de Perrault y volúmenes de canciones, el *Secrétaire à la Mode* y el *Secrétaire français* [6].

Ejemplares conservados y catálogos de librerías atestiguan la perpetua vinculación de los ciudadanos de Troyes con el género del secretario. Hay un título, aún no encontrado, que parece haber tenido sólo una existencia efímera en el corpus de la divulgación: el *Secrétaire de la Cour [Secretario de la Corte]*, mencionado únicamente en el catálogo de la viuda de Nicolas Oudot, «librero, rue de La Harpe, à l'Imagen de Notre-Dame, à París», entre 1679 y 1718. Los otros tres conocen, por el contrario, diversas reediciones tras su entrada en los catálogos de Troyes. El *Secrétaire à la Mode*, que aparece en el inventario tras la muerte de Girardon en 1686, figura en el catálogo de la viuda de Nicolas y en el de la viuda de Jacques Oudot, activa entre 1711 y 1742. Los ejemplares conservados manifiestan que fue impreso en 1730 «Chez la Veuve de Jacques Oudot et Jean Oudot son fils» [Por la Viuda de Jacques Oudot y Jean Oudot, hijo suyo] y, al amparo de un permiso de 1735, por Pierre Garnier. El *Secrétaire des Dames*, señalado por primera vez por el catálogo de la viuda de Nicolas Oudot, fue editado por Jean Garnier, con un permiso fechado en 1759, y luego por Jean-Antoine Garnier, hermano suyo, que estuvo en activo entre 1765 y 1780. Por último, el *Nouveau Secrétaire français* fue editado en 1715 por la viuda de Nicolas Oudot; luego figura en el inventario de los bienes de Jacques Oudot en 1722, así como en el catálogo impreso por su viuda. Más tarde llegará a conocer cuatro reediciones en Troyes.

---

[5] Archivos Departamentales, Aube, 2E, Minutas Robbin, Inventario de la imprenta, de la fundición y de las mercancías impresas de Etienne Garnier, 28 de enero-21 de febrero, 1789.

[6] A. D., Aube, 2E, Minutas Jolly, Inventario y estimación de las mercaderías de Jacques Oudot, 18 de junio-17 de julio de 1722. La identificación de los secretarios troyanos se basa en Alfred Morin, *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes (Almanachs exclus)*, Ginebra, Librairie Droz, 1974.

Como ocurre con los demás títulos de la *Bibliothèque bleue*, las ediciones referenciadas de los secretarios no constituyen probablemente más que una parte de las que publicaron de forma efectiva los impresores troyanos para alimentar la librería de divulgación. Sin valor mercantil y muy frágiles, los libritos en rústica (tanto los secretarios como los otros, tal vez más que los otros) resistieron mal el paso del tiempo. De ahí, por lo que se refiere a esos títulos de los que sabemos que se vendían a gran escala, que se tiraban por millares de ejemplares, y se reeditaban con tanta frecuencia como lo exigía la demanda, esa frágil tasa de supervivencia en las bibliotecas y en las colecciones actuales. La rareza de su conservación no debe llevarnos, sin embargo, a concluir en la escasez de su circulación antigua. Paradójicamente, como demuestra el número de ejemplares inventariados en almacén, es signo de un éxito comercial, de un uso intenso. Pero ¿de qué uso se trata en el caso de los secretarios?

Y, ante todo, ¿qué es un secretario? En el momento en que el título entra en el corpus azul, en el último cuarto del siglo XVII (es decir, un centenar de años después de la invención de la fórmula editorial que permite a los impresores-libreros troyanos vender a gran escala libros impresos a buen precio), los diccionarios de la lengua apenas indican que un secretario también pueda ser un libro. El *Dictionnaire français* de Richelet (1679) sitúa el término en tres contextos: la domesticidad aristocrática («*Secrétaire.* Aquel que está a sueldo de algún gran señor para escribir cartas y otras cosas»), el mundo de la justicia («Se llama también *secrétaire* al que hace el extracto de los procesos de un consejero, u otro hombre de toga importante. El que lleva los asuntos judiciales de un hombre de toga de calidad»), la intriga de tragedia («Esta palabra para decir *confidente* se dice sólo en Poesía»). El *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) es más sobrio aún, inscribiendo la delegación de escritura en el vínculo de dependencia: «*Secrétaire*. Aquel cuyo empleo es escribir para su amo, hacer cartas, despachos para su amo, para aquel del que depende».

Sólo el *Dictionnaire* de Furetière (1690) abre su definición al deslizamiento semántico que conduce del escribano al libro. Jerarquizando los estatutos, la entrada *Secrétaire* menciona tres clases de secretarios, diferenciadas por el estado, la naturaleza de la actividad y la condición de aquellos que les piden escribir en su lugar. En lo más alto, el oficial al servicio del rey, tenedor, por delegación, de la autoridad de éste: «*Secrétaire.* Oficial que expide por mandato de su amo

cartas, provisiones, despachos, y que los hace auténticos mediante su firma», y Furetière coloca en esta categoría a los secretarios de Estado y a los secretarios del rey. Viene luego el pasante al servicio de los grandes o de los hombres de leyes: «Se dice también de los criados de algunos Grandes Señores, o de las gentes de toga, que les sirven para hacer sus despachos y sus asuntos, que son los extractos de los procesos que tienen que informar y que les advierten cuando están en buen estado». Al pie de la escala los secretarios son los pobres escribanos que escriben para el populacho: «Irónicamente se llama *Secretario de los Santos Inocentes* a miserables escribanos que escriben cartas para los criados o el pueblo que no sabe escribir». Impuesta por esa evocación de una situación en que el secretario está dotado de una competencia que no tiene la persona que le delega la escritura, viene luego la alusión al secretario como libro que también posee un saber escribir del que están desprovistos quienes han de utilizarlo: «El *Secrétaire de la Cour* es un libro que contiene diversos modelos de cartas y de cumplimientos para quienes no saben hacerlos». El título que la viuda de Nicolas Oudot, instalada en París, proponía en su catálogo es, por tanto, el mismo citado por Furetière, asociando ambos extrañamente el público «popular», aquel que compra las ediciones troyanas o que recurre a los escritores de los osarios, y los modelos epistolares que se ofrecen como uso de la corte. Habrá que intentar dar cuenta de esa aparente contradicción identificando y analizando los distintos *Secretarios* de la *Bibliothèque bleue*.

Poco presente en los diccionarios de lengua de finales del siglo XVII, la utilización del término *secrétaire* para designar un volumen de modelos de cartas tiene ya un siglo de vida en francés. La obra que introduce esa acepción inédita aparece en 1588. Tiene por autor a Gabriel Chappuys, por título *Le Secrettaire comprenant le stile et méthode d'escrire en tous genres de lettres missives [...] illustré d'exemples [...] extraict de plusieurs sçavans hommes [El Secretario comprendiendo el estilo y método de escribir en todos los géneros de cartas misivas [...] ilustrado con ejemplos [...] sacado de diversos hombres sabios]*, por editor el parisién Abel L'Angelier. La inspiración procede claramente de Italia, y está sacada de la obra de Francesco Sansovino, *Del Secretario*, publicada en Venecia en 1569. Antes de la publicación del *Secrettaire* de Chappuys, las obras en francés propuestas a los epistológrafos torpes son de tres órdenes: por un lado, manuales que reúnen reglas y modelos, inscritos en la tradición de los formularios y redactados la mayoría de las veces por maestros escritores o por se-

cretarios profesionales[7]; por otro, volúmenes de cartas familiares auténticas (o supuestamente auténticas), escritas en lengua vernácula y publicadas en vida de su autor[8], por último, tratados destinados a los mercaderes, frecuentemente bilingües conteniendo fórmulas comerciales y cartas familiares[9]. En la primera mitad del siglo XVII, estas tres familias de obras conocen un considerable éxito —especialmente la primera, con la multiplicación de títulos ofrecidos como *secrétaires:* el *Tresor des secrétaires [Tesoro de los secretarios]* se publicó en Tours en 1598, el *Nouveau Tresor des secrétaires [Nuevo Tesoro de los secretarios]* en París en 1614, y el *Secrétaire des secrétaires [Secretario de los secretarios]* en Ruán en 1624.

Sin embargo, los impresores troyanos no buscan en ninguna de las tradiciones antiguas cuando deciden incorporar a sus catálogos (tardíamente, a finales del siglo XVII) el género. En efecto, no encuentran lo que buscan ni en los manuales propuestos por los maestros-escribanos o los secretarios, demasiado profesionales, ni en los volúmenes de cartas verdaderas, demasiado cultas hasta la evidencia, ni en las obras compuestas especialmente para los mercaderes, cuya edición sigue siendo durante mucho tiempo patrimonio únicamente de los impresores de Amberes. Paradójicamente, su elección se dirige hacia una categoría completamente distinta de «secretarios», aparecida a finales del siglo XVII: el secretario de corte. Dado por Furetière como emblemático del género, *Le Secrétaire de la Cour [El Secretario de la Corte]* entra en la historia de los manuales epistolares en 1625 cuando aparece, publicado por el librero parisién Pierre Billaine, la primera

---

[7] G. Gueudet, «Les premiers manuels français d'art épistolaire», *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier,* Ginebra, Librairie Droz, 1984, págs. 87-98.

[8] Janet Gurkin Altman, «The Letter Book as a Literary Institution 1539-1789; Toward a Cultural History of Published Correspondences in France», *Yale French Studies,* 71, 1986, págs. 17-62. Cf. también, para una perspectiva de conjunto sobre el destino de la escritura epistolar, Bernard Bray, «L'Epistolier et son public en France au XVIIe siècle», *Travaux de Linguistique et de Littérature,* Centre de Philologie et de Littératures Romanes de l'Université de Strasbourg, XI, 2, Études littéraires, Estrasburgo, 1973, págs. 7-17; y para el papel muy minoritario de las epistológrafas femeninas en las recopilaciones de cartas publicadas, Fritz Nies, «Un genre féminin?», *Revue d'Histoire Littéraire de la France,* 1978, n° 6, «La lettre au XVIIe siècle», págs. 994-1003.

[9] Jochen Hoock y Pierre Jeannin, *Ars Mercatoria. Handbücher und Traktate für den Gebauch des Kaufmanns/ Manuels et traité à l'usage des marchands 1470-1820. Eine analytische Bibliographie,* Band 1: 1470-1600, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1989, págs. 169-171, 540-541 y 960-963.

edición de la obra de Jean Puget de la Serre que lleva ese título [10]. Reeditado a lo largo de todo el siglo, figura en el catálogo de la viuda de Nicolas Oudot, y también en el de la Viuda Oursen en Ruán, que también alimenta (entre 1692 y 1725) la librería de divulgación. Nada, sin embargo, parece predisponer a este volumen de modelos epistolares a semejante destino editorial. Su autor, nacido en Toulouse en 1593 ó 1594, sobrino de un antiguo Tesorero de Francia, Puget de Pommeuse, y primo de Puget de Montauron, financiero vinculado al duque de Epernon, es el modelo mismo de escritor de corte. En 1625 sólo está en los inicios de una carrera que se esfuerza por asentar captando la atención y la protección del príncipe con obras teatrales que siguen el gusto galante o celebran de forma alegórica los fastos monárquicos. Pero el escritor en busca de notoriedad (y de gratificaciones) también debe demostrar su dominio de la elocuencia, que sigue siendo el género más noble y una de cuyas expresiones mayores es el arte epistolar. La Serre se esfuerza en ello de varias maneras, primero ejercitándose en la carta de consolación, en sus diversas formas (en 1618 saca a la luz una *Lettre de consolation à M. de Mayenne, sur la mort de Madame sa sœur, Madame de Nevers [Carta de consolación al Señor de Mayenne, por la muerte de su Señora hermana, Señora de Nevers]*, y *Les Regrets de Minerve sur la mort d'Apollon [Las lamentaciones de Minerva por la muerte de Apolo]*, llanto por la muerte de Jacques Davy du Perron); luego, en 1624 publica en Pierre Billaine una antología de cartas de los más celebrados autores de todos los tiempos bajo el título *Le Bouquet des plus belles fleurs de l'éloquence, cueilly dans les jardins [...] des sieurs Du Perron, Coiffeteau, Du Vair, Bertaud, d'Urphé, Malerbe, Daudiguier, La Brosse, Du Rousset, La Serre [El Ramillete de las más hermosas flores de la elocuencia, cogido en los jardines [...] de los señores Du Perron, Coiffeteau, Du Vair, Bertaud, d'Urphé, Malerbe, Daudiguier, La Brosse, Du Rousset, La Serre]*.

La época es favorable para antologías semejantes, como atestigua la publicación, con algunos años de intervalo, de las obras de

[10] Jacques Chupeau, «Puget de la Serre et l'esthetique épistolaire: les avatars du "Secrétaire de la Cour"», *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, nº 39, mayo de 1987, págs. 111-126; y Janet Gurkin Altman, «Pour une histoire culturelle de la lettre: l'épistolier et l'État sous l'Ancien Régime», *L'Epistolairté à travers les siècles. Geste de communication et/ou d'écriture*, Centre culturel international de Cerisy La Salle, coloquio bajo la dirección de M. Bossis y C. A. Porter, Stuggart, Franz Steiner Verlag, 1990, págs. 106-115.

François Rosset *(Lettres amoureuses et morales des beaux esprits de ce temps [Cartas amorosas y morales de los mejores ingenios de este tiempo]*, 1618), de Puget de La Serre (1624) y de Nicolas Faret *(Recueil de lettres nouvelles [Colección de cartas nuevas]* 1627). Se inscriben muy directamente en la polémica abierta sobre el género epistolar entre los paladines del «estilo del Parlamento» y quienes defienden el «lenguaje de la Corte» [11]. La colección de La Serre, lo mismo que las *Lettres [Cartas]* de Guez de Balzac, que también aparecen en 1624 y desencadenan una amplia controversia, muestran con toda claridad los desplazamientos que se han operado. Desplazamiento del lugar privilegiado en que se practica y se evalúa la elocuencia, transferido de la corte de justicia, del recinto de la iglesia o de la sala del consejo a la sociedad mundana y curial. Desplazamiento de la forma del discurso, de la palabra proferida al escrito impreso. Desplazamiento de la autoridad sobre el arte oratorio, que pasa de los magistrados del Palacio de Justicia o de los doctos de la República de las Letras, que juzgaban entre pares, al público inspirado por el gusto de la corte. Desplazamiento de los géneros mismos, que opera a expensas del estilo deliberativo (el de las arengas parlamentarias o el de las epístolas sobre los asuntos de Estado), y en provecho del estilo epidíctico (el de la carta de cumplido, de presentación de servicios, de agradecimiento, o de amor) [12].

La composición del *Secrétaire de la Cour ou la Maniere d'escrire selon le temps [Secretario de la Corte o la Manera de escribir según el tiempo]* manifiesta ese nuevo estilo epistolar. Dedicado a Malherbe, el volumen está dividido en cuatro partes: «cartas de cumplido», «cartas de consolación», «cartas diversas» y «cartas amorosas». En la edición de 1634, publicada en París por Charles Silvestre, esos cuatro conjuntos contienen, respectivamente, 60, 8, 29 y 124 cartas. La clasificación carece de rigor puesto que encontramos, por ejemplo, diez cartas de consolación entre las cartas amorosas, y entre las «cartas diversas» un título anuncia «Cartas de cumplido y de amor según la moda de la Corte». Sin embargo, los equilibrios del volumen están dibujados con nitidez, con dos dominantes: las cartes de cumplido, que juegan con

[11] Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Ginebra, Droz, 1980, págs. 542-551.

[12] Christian Jouhaud, *Pouvoir et littérature: les termes de l'échange (1624-1642)*, Shelby Cullom Davis Center for Historical Research, Princeton University, 1990, mecanografiado..

todos los registros de la civilidad de corte, y las cartas de amor, cuyo número, encadenamiento, firmantes y destinatarios imaginarios (Silvandro, Clorinda, Hylas) esbozan una ficción epistolar.

Si nos atenemos a las solas ediciones indicadas por el Catálogo de la Bibliothèque Nationale, el de la British Library y el National Union Catalogue, *Le Secrétaire de la Cour* hace una larga y espléndida carrera. Hasta mediados del siglo XVII, las ediciones parisienses van por delante; seis ediciones (en 1627, 1631, 1632, 1634, 1646 y 1647) frente a dos en Ruán (1642 y 1645) y una en Lyon (1646). Luego las dos ciudades provinciales se reparten el mercado: tres ediciones en Ruán (1650, 1675 y otra datable a finales de siglo o a principios del XVIII), dos ediciones en Lyon (1673, 1713) a las que se añade la edición troyana de la Viuda de Nicolas Oudot. Las ediciones así identificadas no constituyen, sin duda, más que una fracción de las que se editaron de modo efectivo. En cualquier caso eso es lo que permiten pensar las afirmaciones (exageradas) del librero Billaine, que anuncia la edición de 1631 como la novena, y del propio Puget de la Serre, quien en 1640 indica que su *Secrétaire de la Cour* «lleno de diversas cartas que hice por solaz en mi juventud, corría por todo el mundo [...] con cierta especie de aprobación en los países extranjeros, habiéndose impreso más de treinta veces sin que haya caído entre mis manos para corregirlo desde hace veinte años que salió de ellas».

El éxito del *Secrétaire de la Cour* resulta más sorprendente porque en 1649 Puget de la Serre le dio un competidor: *Le Secrétaire à la Mode ou Méthode facile d'escrire selon le temps diverses Lettres de Compliment, Amoureuses ou Morales [El Secretario a la Moda o Método fácil de escribir según el tiempo diversas Cartas de Cumplido, Amorosas o Morales].* La intención es clara y queda precisada en el ruego al lector: «He querido regalarte este nuevo [secretario] como una obra en la que encontrarás más satisfacción y menos faltas. Lleva el nombre de Secretario a la Moda, a fin de que sea de temporada en todo tiempo, porque las maneras de escribir cambian». Tras la primera edición parisiense, el éxito del libro queda asegurado gracias a las falsificaciones publicadas por los libreros de las Provincias Unidas y de los Países Bajos. Los Elzevier de Amsterdam son los más rápidos en hacerse con el mercado: Louis da una primera edición falsificada del *Secrétaire à la Mode* en 1640 (con la simple indicación «Según la copia impresa en París) y reimprime la obra en 1641 (con la misma indicación), 1644, 1645, 1646 y 1650. Pero no son ellos los únicos en interesarse por el libro de Puget de La Serre. Su falsifica-

ción es falsificada a su vez, tanto en las Provincias Unidas (por Jacob Marci en Leyden en 1643 y 1645, por Jean-Pierre Waalpot en Delft en 1652, por Jean Jansson y Elizée Weyerstraet en Amsterdam en 1665) como en los Países Bajos (por Cornille Woons en Amberes en 1645, 1653 y 1657, por Jean Mommart en Bruselas en 1650). Frente a este flujo de ediciones neerlandesas y flamencas, las que se editan en el reino hacen un pobre papel: hay una en París en 1648, publicada por Jean Gandouin, y dos en Ruán en 1651 y 1671.

En el curso de su trayectoria editorial, la obra crece. A partir de la edición elzeviriana de 1644, dada en formato in-12, su título anuncia: *Le Secrétaire à la Mode. Augmenté d'une instruction d'escrire des lettres; cy-devant non imprimée. Plus un recueil de lettres morales des plus beaux esprits de ce temps. Et des Complimens de la langue Françoise [El Secretario a la Moda. Aumentado con una instrucción para escribir cartas; no impreso hasta ahora. Mas una colección de cartas morales de los ingenios mejores de este tiempo. Y Cumplidos de la lengua francesa].* Si los *Complimens de la langue Françoise* ya estaban publicados en ediciones anteriores (por ejemplo, en la de 1641), no ocurre lo mismo con *L'Instruction* y con el *Recueil.* Con la adición de la primera, los libreros daban soporte a la intención didáctica expresada por Puget de La Serre, que concibe su segundo secretario como un «método», y no solamente como una colección, como era *Le Secrétaire de la Cour.* La «Instrucción para escribir cartas» que abre *Le Secrétaire à la Mode* señala que para aprender el arte de comunicar por cartas, «hay que tener bellos ejemplos que se puedan imitar, y buenos preceptos que sirvan de guía».

El más importante consiste en el respeto de la necesaria «conveniencia» que debe regular los términos del intercambio epistolar sobre una exacta percepción de los distintos actores de la carta: «el que escribe», «aquel a quien se escribe», «aquel de quien se escribe». Lo esencial consiste en ajustar el estilo, la materia, y el decoro de la carta a las situaciones y personas a quienes convienen. Como en las conductas gobernadas por la civilidad [13], una misma formulación adquiere un valor completamente distinto según el rango o las relaciones de los diversos protagonistas. «Lo que estaría bien al escribir a un

[13] Roger Chartier, «Distinction et divulgation: la civilité et ses libres», *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime,* París, Éditions du Seuil, 1987, págs. 45-86. [«Los manuales de civilidad. Distinción y divulgación: *La civilidad y sus libros,* en la III[a] parte de este volumen].

igual parecería de mal gusto y ofendería cuando se escribe a un Grande. Y lo que está bien en la boca de un viejo y persona de autoridad, quedaría ridículo en la de un joven o en la de alguien de baja condición. Y hay que hablar de forma distinta de un gendarme, de un literato, de una Dama». Grados de edades y jerarquía de estados determinan de este modo las reglas de la conveniencia epistolar. La pertinencia o la incongruidad no tienen, pues, definición intrínseca; que un mismo enunciado sea justificable por una o por otra depende únicamente de su conformidad con las «circunstancias», es decir, con los desniveles de estatuto que separan epistológrafo y destinatario.

En la carta hay tres dispositivos que atestiguan, mediante el justo respeto, las diferencias entre los rangos. El primero estriba en el uso del blanco, es decir, del espacio más o menos grande dejado entre las líneas. La lección vale ante todo para el sobrescrito externo, «aquel que se pone fuera de las cartas, cuando se han plegado, y contiene el nombre y títulos de la persona a quien se escribe, y el lugar en que vive». Un sobrescrito de este tipo requiera una fórmula de señas (por ejemplo «A Monseigneur») y, debajo, el nombre, el título y la residencia (por ejemplo, «Monseigneur N / Canciller de Francia, etc. / París, Lyon, etc.»). La distancia que separa las dos primeras líneas debe medir de forma adecuada la distancia de la condición, y la reverencia que supone. Así, en caso de una carta dirigida a alguien designado por el título de «Monseigneur», «es preciso que haya una distancia tan grande como sea posible entre la primera y la segunda línea porque se hace más honor cuanto más alejadas están». El sobrescrito interno, «el que se pone dentro de las cartas», obedece al mismo principio: poner una gran distancia entre el título, escrito en cabeza en una línea aparte, y la segunda línea, aquella que inicia realmente la carta, indica la voluntad de hacer un gran honor; unir, por el contrario, en una misma línea el título y el cuerpo de la carta es un uso reservado «a aquellos a los que no se quiere hacer tanto honor». La traducción espacial, inmediatamente perceptible, de las diferencias que organizan el mundo social se encuentra en el sobrescrito: «Cuando se escribe a personas de calidad, también se observa que haya una distancia suficientemente grande entre la suscripción y el cuerpo de las cartas que deben terminar con los títulos de Monseigneur o Monsieur, Madame o Mademoiselle en una línea aparte, alejada de forma parecida de lo anterior por un espacio mediano. De otro modo, no se deja tanto ni en un caso ni en el otro».

Otros dos rasgos indican la mayor o menor estima en que el epis-

tológrafo tiene a su corresponsal: el empleo de fórmulas abreviadas, prohibido con los superiores y sólo lícito con inferiores («Cuando se escribe a personas mucho menores que uno, y de baja calidad, se abrevia en el sobrescrito»); el empleo del nombre propio del corresponsal en el sobrescrito interno, sólo posible en caso de cartas dirigidas a gentes de menor condición («No se pone el nombre de aquel a quien se escribe en la suscripción interna, sino cuando es una persona de baja condición, como si un señor escribiese a algún artesano»).

El éxito de los dos secretarios de Puget de La Serre, medido por la vara del número de las reediciones, resulta innegable. ¿Podemos percibir quiénes son sus lectores? En Grenoble, a mediados del siglo XVII, el librero Jean Nicolás registra en su libro de cuentas el nombre de cuatro compradores. En octubre de 1647 vende *Le Secrétaire à la Mode* a un consejero del Parlamento y dos años más tarde es otro consejero el que adquiere un *Secrétaire de la Cour*. En 1650, una señorita, hija de un abogado, se lleva el primer título, pedido cuatro años más tarde por un abogado del Parlamento. La muestra es escasa. Indica, sin embargo, que en una ciudad provinciana dominada por su corte judicial los hombres de toga constituyen la primera clientela de las obras de La Serre, y también que suscitan el interés femenino [14].

A finales del siglo o a principios del siguiente, los editores dueños del mercado de divulgación deciden dirigirlas a un público más amplio y más humilde. La cuestión, a partir de ese momento, es doble. ¿Son los textos leídos y manejados por las élites los que llegan a los lectores más populares? Y en caso afirmativo, ¿qué uso o qué atractivo podía incitar a hombres y mujeres del pueblo a comprar, un siglo o siglo y medio después de su primera edición, colecciones de carta completamente imbuidas de la civilidad de corte? A la primera pregunta, la confrontación de tres ediciones del *Secrétaire à la Mode* puede aportar un inicio de respuesta. Comparemos, por ejemplo, la edición de Louis Elzevier de 1644, la de Robert Doré, publicada en Ruán en 1651, y la editada por la Viuda de Jacques Oudot y Jean Oudot, su hijo, en Troyes en 1730. Dejando a un lado una epístola dedicatoria y el «Aviso al lector», la edición troyana no propone más que modelos de cartas y no incluye ninguno de los demás textos que aumentan las ediciones anteriores (la edición ruanesa comprendía, por

[14] H.-J. Martin y M. Lecocq, con la colaboración de H. Carrier y A. Sauvy, *Livres et lecteurs à Grenoble. Les registres du libraire Nicolas (1645-1668)*, Ginebra, Librairie Droz, 1977, tomo II, págs. 589-590.

ejemplo, además de los ejemplos, la «Instrucción para escribir las cartas», una «Colección de cartas morales de los mejores ingenios de este tiempo», la «Plática de un Caballero y una Damisela, dividida en siete jornadas» y los «Cumplidos de la Lengua Francesa»). La primera decisión tomada por el editor de la *Bibliothèque bleue* es, por tanto, aislar los modelos de cartas y limitar, de esta manera, las dimensiones de la obra: a las 472 páginas de la impresión de Ruán se oponen las 146 de la edición de Troyes. Esta voluntad de reducción se traduce también en algunas eliminaciones en el corpus de las cartas: Doré proponía 178, los Oudot sólo 158. Pero dejando a un lado estas abreviaciones que intentan hacer menos costoso el libro, la edición troyana respeta las que le sirven de copias. El orden de las cartas, su clasificación, sus textos siguen siendo idénticos, pese al desfase cronológico y la diferente naturaleza del público al que van dirigidas.

Abramos el *Secrétaire à la Mode* de la Viuda Oudot y de su hijo. La primera sorpresa procede de la supresión de la «Instrucción para escribir las cartas», cuyo propósito didáctico podía parecer particularmente adaptado a las necesidades de un público «popular» deseoso de aprender las reglas de la práctica epistolar. A pesar de su título, tomado de las primeras ediciones, el secretario de la *Bibliothèque bleue* no da ninguno de los principios que constituyen un «Método fácil de escribir según el tiempo diversas cartas de Cumplidos, Amorosas y morales». Tras el «Aviso» que le está destinado, el lector se ve enfrentado inmediatamente a las 98 «cartas de cumplidos» (de diferentes géneros», que forman la primera parte de la obra.

Son varios los rasgos que caracterizan ese conjunto. Ante todo, esboza los contornos de un mundo masculino: de las 98 cartas, 94 están dirigidas por un hombre a otro hombre. Sólo tres están escritas por una mujer a un hombre y una por un hombre a una mujer. Segundo rasgo: incluso aunque son pobres en datos concretos que permitirían dar un espesor a los epistológrafos o a sus destinatarios, las cartas ofrecidas como modelos instalan claramente a su lector en el universo de la corte. Las dos «cartas de favor a un amigo para otro» están redactadas ambas para recomendar a un «gentilhombre amigo mío, portador de la presente» (págs. 69-70). La respuesta a una carta que se queja de una ausencia demasiado larga evoca «el alejamiento de la Corte» y añade: «el único medio de hacerme regresar enseguida es atestiguar que os soy necesario allí» (págs. 73-74). Y la colección contiene dos ejemplos de «carta para pedir protección a un Príncipe extranjero», supuestamente escritas por un «soldado» que por honor

ha violado las «leyes de su Príncipe» —situación que no debía ser demasiado frecuente en el caso de los compradores ciudadanos o campesinos de la *Bibliothèque bleue*... (págs. 82-84). Las relaciones que presentan las cartas ejemplares son las que gobiernan las relaciones entre los hombres en la sociedad curial y, más ampliamente, nobiliaria: proposición de servicio, demanda de favor, recomendación y excusa, agradecimiento por una gracia otorgada, presentación de deberes exigidos por la cortesía, recusación de una maledicencia, protesta de amistad. El mundo social que aquí aparece está organizado según dos lógicas: la de la protección y de la dependencia; ambas exigen obligaciones y servicios; la de la amistad entre iguales, que supone atenciones recíprocas.

La última característica de las cartas de cumplido del *Secrétaire à la Mode* es que carecen completamente de carne. Fórmulas genéricas, sólo rara vez indican situaciones concretas. Su lector no sabe qué es lo que recubren expresiones como «el asunto que está sobre la mesa», objeto de una «carta de súplicas» (pág. 29), o «la felicidad que os ha llegado» que suscita una «carta de congratulación» (págs. 39 y 40), o incluso «la falta que he cometido con vos» que exige una «carta para pedir perdón» (pág. 52). Son raros los casos en que se precisan circunstancias particulares que permitan imaginar una situación o una historia. Sólo ocurre eso en dos cartas de excusa, aquella en que el autor imputa a la «desgracia de la prisión en que aún estoy» su flaqueza para cumplir con sus deberes hacia su corresponsal (pág. 17) y aquélla otra dirigida a un grande que empieza con estas palabras: «Quisiera ser zurdo para satisfacer lo que os debo, al estar por desgracia manco del brazo derecho. Eso me obliga a pedir prestada una mano extraña para que os presente mis excusas» (pág. 18).

Más que una singularización de las situaciones o de las identidades, lo que a Puget de la Serra le importa es el debate, presente en toda la literatura de civilidad, entre el respeto por las convenciones y la sinceridad del sentimiento. Son numerosas las cartas construidas sobre la oposición entre el uno y la otra; «Guardaos, pues, vuestras civilidades para algún otro; y acordaos de tratar otra vez con más familiaridad» (págs. 22-23), «Vuestros cumplidos me han puesto de mal humor, no podré escribiros más que enfadado, puesto que me tratáis como a extraño a fuerza de civilidad con vuestros inútiles agradecimientos» (págs. 24-25), o también: «en adelante deberéis vivir con menos civilidad y más franqueza» (pág. 26). Antónima de la sinceridad y de la familiaridad, la civilidad y sus formalidades son conside-

radas por el *Secrétaire à la Mode* como impropias del estilo que debe regular las relaciones entre pares y agradecidos. El rasgo es una forma distinta de poner de manifiesto la referencia aristocrática que invade la obra.

Con las veinte cartas de consolación y sus respuestas que abren la segunda parte del libro, el tono cambia. El conjunto sigue dominado por la escritura masculina: dieciocho de los veinte autores. Pero, más largas que las anteriores, estas cartas de consolación pertenecen a un género clásico de la elocuencia epistolar. Sus motivos son convencionales y recurrentes: la omnipotencia de la voluntad divina, la seguridad de salvación que otorga una vida de piedad, el necesario abandono a los decretos de la Providencia, la urgencia de una buena preparación para la muerte, prenda del reencuentro en el más allá con el ser desaparecido. El secretario se convierte así en libro de apologética y de devoción y se pone al servicio de una pastoral católica centrada en la promesa de la vida eterna para quien vive como cristiano en este tierra.

Con la colección de «cartas amorosas sobre toda suerte de temas» se produce una nueva ruptura de tono. En esta última parte del libro, el librero troyano no realiza ningún corte y ofrece la totalidad de las cuarenta cartas presentadas en las ediciones anteriores. El intercambio epistolar iguala al epistológrafo masculino (dieciocho cartas) y las que le responden (diecinueve). La intriga que esbozan las cartas intercambiadas se halla cruzada por un tema dominante: la oposición entre amor y civilidad, aprovechada por el amante para manifestar la sinceridad de su pasión («No se trata de discursos de civilidad, mi alma os expresará todos sus sentimientos con la misma inocencia con que los ha concebido mi espíritu, sin haber tenido otro objeto que el de vuestro mérito» (pág. 139), o por la joven cortejada para expresar desconfianza hacia su pretendiente («No poseo una belleza capaz de hacer desgraciados ni afligidos; de suerte que seguiréis haciéndome quejas, yo os haré al final reproches, conociendo vuestro fingimiento más que vuestro amor» (pág. 136). Como en el caso de las cartas de cumplido o de consolación, el estilo de estas cartas de amor parece muy alejado de las formas de escribir de los lectores y lectoras «populares» de la *Bibliothèque bleue*. ¿Cómo pensar que una de ellas pueda pretender declarar un día a su amado: «¿Qué teméis? ¿No sabéis que si me amáis extremadamente, yo os pagaré de ese amor con otro recíproco?» (pág. 137).

Dado que las cartas se inscriben en un mundo social que no es el

propio de los compradores de libros *bleus*, dado que ofrecen como ejemplos cartas cuyo estilo, cristiano o galante, se apoya en las convenciones cultas de la primera mitad del siglo XVII, no parece que los modelos del *Secrétaire à la Mode* puedan guiar las plumas «populares» en sus ediciones de amplia circulación. El desfase parece, por lo tanto, máximo entre el manual de Puget de la Serre, que difunde la moda de la corte entre las élites de la espada o de la toga, y las necesidades o competencias epistolares de mercaderes, artesanos y tenderos, de los pequeños personajes rústicos o campesinos acomodados que constituyen el grueso de la clientela de las ediciones de divulgación. ¿Qué relación podían mantener estos lectores corrientes con textos tan ajenos a su experiencia?

Antes de esbozar una respuesta, debemos indicar que el *Secrétaire à la Mode* no es el único título de Puget de la Serre publicado por los libreros de Troyes para su amplia clientela. *Le Secrétaire des Dames*, presente en el catálogo de la viuda de Nicolas Oudot, reeditado luego por los Garnier, Jean y Jean-Antoine, está compuesto por cartas que fueron sacadas del *Secrétaire de la Cour*. La obra es modesta (24 páginas), y fue sin duda concebida por la viuda de Nicolas Oudot como un resumen barato del *Secrétaire de la Cour*, que también figuraba en su catálogo. En la segunda mitad del siglo XVIII, las ediciones que de él ofrecen los Garnier vienen a relevar y, tal vez, a explotar el éxito del *Secrétaire à la Mode*.

Veamos un ejemplar de la edición de Jean Garnier, publicado al amparo de una aprobación y de un permiso de impresión fechado en julio de 1759. Por relación al libro que le sirve de matriz, el *Secrétaire des Dames* no repite sino algunos tipos de cartas de cumplido y reduce la mayoría de las veces el número de los modelos dados para cada uno de ellos. La obra está muy mal titulada porque ninguna carta procede de una pluma femenina y sólo dos están dirigidas a una mujer. Las rúbricas que contiene son idénticas a las del *Secrétaire à la Mode:* cartas de peticiones, de agradecimiento o de excusa, cartas escritas por una relación de amistad (para felicitar a un amigo recién casado, para despedirse de un amigo, para comunicar a un amigo el matrimonio propio, cartas a un amigo ausente, a un amigo por su silencio), cartas de consolación. Pese al objetivo pedagógico inscrito en su título largo *(Para aprender a escribir hermosas Cartas en lengua francesa)*, el *Secrétaire des Dames*, igual que el *Secrétaire à la Mode*, introduce al lector «popular» del siglo XVIII en un mundo social que no es el suyo, a un mismo tiempo porque sus modelos datan de 1625

y porque las relaciones que suponen son las de la corte, las del salón o las de la sociedad aristocrática.

¿Escapa a esa doble distancia, cronológica y social, el último secretario publicado por los libreros de Troyes, a saber, *Le Nouveau Secrétaire Français?* El título aparece por primera vez en el catálogo troyano en 1715, y se reeditó de forma regular durante el siglo XVIII. Pero su composición es anterior, puesto que se debe a François Colletet, nacido en 1628 y fallecido en 1680. Polígrafo prolijo, autor de relaciones de entradas, de periódicos históricos, de descripciones de París, de composiciones poéticas y galantes (por ejemplo *La Muse coquettte,* cuyas cuatro partes fueron reunidas en 1665), François Colletet entra en el corpus *bleu* con dos títulos, impresos ambos en Troyes y producidos en la capital por la Veuve de Nicolas (III) Oudot: *Les Tracas de Paris en Vers Burlesques [Las Molestias de París en Versos Burlescos],* publicado con un permiso de mayo de 1714, y *Le Nouveau Secrétaire Français [El Nuevo Secretario Francés],* que sale de la imprenta al año siguiente.

En el «Aviso al lector» que abre el libro, François Colletet indica claramente su intención: hacer «que con la ayuda de este pequeño volumen portátil, no pueda quedarse uno corto, y se encuentre materia, a poco sentido común que se tenga, para responder a toda suerte de misivas, y para escribirlas, bien a personas elevadas, bien a sus iguales o a sus inferiores, y ello pura o familiarmente, como se dice». La intención es, por tanto, claramente práctica, y el libro destinado tanto «a los extranjeros que siempre tienen curiosidad por aprender las verdaderas formas de nuestra lengua» como a los «novicios» en el arte epistolar.

En las ediciones troyanas de Pierre y Jean Garnier, el título largo desarrolla este doble objetivo, utilitario y didáctico. Ante todo, mediante su subtítulo, «El arte de escribir bien y dictar toda suerte de cartas sobre los temas que acontecen en la sociedad civil», indica que los usos de corte no sirven ya de referencia y que los modelos propuestos conciernen a un mundo epistolar corriente. Por otro lado enuncia la lista de aquellos a quienes les será «necesaria» la obra: los «extranjeros», las «gentes del campo», «los hombres de negocios», «los que siguen a los ejércitos», y, de forma más general, «a todos los que quieran escribir cartas sin la ayuda de algún Maestro» —con lo cual se pretendía señalar que el *Nouveau Secrétaire Française* podía dispensar, a un tiempo, un aprendizaje escolar y ayuda al escritor público.

¿Modifican profundamente tales intenciones la ordenación y el contenido del manual epistolar? La comparación del *Secrétaire de la Cour* (en la edición parisiense de Charles Silvestre de 1634), del *Secrétaire à la Mode* (en la edición de la Viuda de Jacques Oudot y de su hijo Jean de 1730) y del *Nouveau Secrétaire Française* (en la edición de Pierre Garnier publicada al amparo de un permiso de octubre de 1738) nos impulsa a decidirnos más bien por negarlo. En efecto, la organización de la obra de François Colletet sigue muy de cerca la de los dos volúmenes de Puget de la Serre. Por un lado, los modelos de cartas están distribuidos entre categorías idénticas: cartas de cumplido, cartas de peticiones, cartas de protestas de amistad, cartas de favor y de recomendación. Por otro, para las cartas más particulares, se consideran las mismas situaciones: «cartas de excusa por haber estado mucho tiempo sin escribir», «cartas para los que no se han despedido de sus parientes y amigos antes de su marcha para un viaje», carta «para felicitar a un recién casado» o «para avisar a un amigo del próximo matrimonio», «carta de un recién casado a su cuñado», «queja por una ausencia demasiado larga», «carta para justificar su inocencia hacia una persona de condición», «carta a un amigo ausente para hacerle saber la muerte de la mujer propia», «carta suasoria de un amigo a otro para no entrar en religión». François Colletet no sólo toma de Puget de la Serre cierto número de modelos, como anuncia en su «Aviso al lector», sino que repite incluso la nomenclatura de sus ejemplos.

Es en las cartas mismas donde apunta cierta innovación. El secretario de Colletet concede amplio espacio, en efecto, al intercambio de bienes y mercancías cuya naturaleza detalla, como en un inventario tras fallecimiento o una hoja de aviso (François Colletet había obtenido por otro lado, en 1676, un privilegio para la edición de un *Journal d'avis [Diario de avisos]*). De este modo, las cartas de agradecimiento responden al envío de frutas, de patés, de caza, de botellas de vino o de libros; las de comisión encargan granos u otras provisiones, libros, joyas, sombreros, medias de seda. En la obra de Colletet, el dinero circula (ofrecido a un amigo, pedido a una persona caritativa, desembolsado en especie a un juez por un proceso ganado). Los objetos tienen su precio, como lo atestigua esa «carta de cortesía» que acompaña el envío «de una cosa perdida que se ha encontrado». La atención dirigida a las realidades materiales y al intercambio de dinero o de bienes inscribe nuevas rúbricas en la taxonomía de los modelos: «carta de comisión y de negocios», «carta de papeles, de contrato y de gastos a pagar». Rechazando la desrealización del mundo

social que caracteriza los volúmenes de Puget de la Serre, conformes en eso con los cánones clásicos[15], la obra de Colletet presta eco, si no a las prácticas específicas de los mercaderes, al menos a las preocupaciones de quienes compran, prestan o toman en préstamo.

Por otro lado, el *Nouveau Secrétaire Français* amplía el abanico de relaciones que portan el intercambio epistolar. En Puget de la Serre se despliegan en el seno de una sociedad aristocrática gobernada por la amistad entre iguales y la dependencia respecto a unos protectores. En Colletet aparecen otras situaciones de escritura —cierto que todavía muy tímidamente. Unas se inscriben en el seno de los lazos familiares: «carta familiar de un padre a su hijo que es estudiante en París o en otra parte», «respuesta de un hijo a su padre», «carta de reprimenda de un padre a su hijo que se quiso batir en duelo», «carta de una madre a su hija religiosa». Las otras conciernen a la relación entre criados y amos puesto que Colletet destina tres modelos de Cartas a los primeros: «carta de un secretario, ecónomo u otro criado a su Amo para darle cuenta de los asuntos de la Casa de la Ciudad o de los campos», carta «Para defenderse de una queja que se habría hecho al Amo», «carta de un servidor a su Amo para avisarle de algún accidente ocurrido en su casa». El *Nouveau Secrétaire Français* es, pues, el único del repertorio *bleu* que, antes de la Revolución, parece poder responder a algunas de las necesidades epistolares de una parte de los compradores de las ediciones troyanas. No obstante, la economía de conjunto de la obra, las deudas que tiene con las colecciones anteriores, la forma misma de las cartas-modelos todavía regulada, pese a que la referencia se haya borrado, por la civilidad de corte, lo sitúan en un universo cultural y social semejante al de los secretarios de Puget de la Serre. Atribuirle una inmediata utilidad práctica para la gran mayoría de sus lectores sería, sin duda, excesivo.

Los escasos corpus de cartas redactadas en el siglo XVIII por hombres del «pueblo» no hacen sino confirmar este diagnóstico prudente. Veamos el primer ejemplo: las cartas que un soldado de Neuchâtel, al servicio de Francia, escribe a su novia durante la guerra de Siete Años, entre 1761 y 1763[16]. Su estilo, su retórica y sus fórmulas mani-

[15] Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, 1946, París, Gallimard, 1968, págs. 365-394.

[16] Pierre Caspard, «L'amour et la guerre. Lettres d'un soldat neuchâtelois à sa fiancée pendant la guerre de Sept Ans», *Musée Neuchâtelois*, 1979, nº 2, págs. 72-91 (cartas citadas, págs. 80, 82 y 87).

fiestan la mayor independencia respecto a los modelos epistolares difundidos por el libro de divulgación. Esto no significa que no las informe ningún modelo: pero éste debe buscarse, no en los tratados normativos y afectados de la civilidad de corte, sino en la novela sentimental. Abram Barbezat, soldado del 4° regimiento del Cuerpo Real de artillería, toma mucho del género: sus acentos vehementes y sensibles (»¡Ve, pues, querida carta escrita con mis lágrimas, ve a caer entre las manos de aquella a la que adoro! Ojalá tuviese yo el mismo destino. Sí, mi destino ha sido de los más dulces hasta ahora. Pero ¿qué va a ser de mí? ¡Uno de los más infortunados! Me entrego a la desesperación, a la pena, al llanto, pero sigo confiando en que soy amado...» [12 de mayo de 1761], sus tópicos («¡Oh, qué afortunado destino el mío por ser amado por la mujer más amable de este siglo, yo que no soy nada ni puedo nada. Sí, los Dioses me favorecen y hacen actuar sus máquinas entre vos y yo, porque no pueden encontrarse dos amantes tan tiernos...» [26 de julio de 1761], sus clichés («¡Qué duro es, para un padre, verse separado de su familia y de lo que más quiere en el mundo! Pero donde el deber habla es preciso que el amor calle» [15 de diciembre de 1762, catorce meses después de que Madeleine Petit Pierre haya dado a luz un niño registrado como legítimo aunque no esté casada, y no lo estará jamás, con Abram Barbezat]).

Las cartas que dirige Daniel-Henry Jeanneret, un obrero dibujante de indianas, también originario del principado de Neuchâtel, a los directores de la manufactura de Cortaillod entre 1770 y 1811, atestiguan la interiorización de otro modelo [17]. Para pedir trabajo Jeanneret no encuentra ayuda en los secretarios de amplia circulación, sino en una retórica religiosa de la súplica que contrasta la humildad de solicitante y la grandeza del gesto bienhechor, hecho bajo la mirada de Dios: «Si os es posible darme trabajo, os ruego y suplico que lo hagáis por amor a Dios y no en consideración mía, que hagáis una buena obra y no a causa de mí. Me encomiendo muy encarecidamente a vuestras bondades. Ojalá os plazca en nombre de Dios no abandonarme en mi pobre y triste situación» (18 de octubre de 1793), o «Así, para sustraerme y librarme de un estado tan enojoso, recurro muy humildemente a vuestras bondades suplicándoos en nombre de

[17] Pierre Caspard, «'Mon cher patron'. Lettres d'un ouvrier suisse à ses employeurs (1770-1811)», *Milieux*, 3-4 de octubre de 1980, págs. 50-63 (cartas citadas, págs. 58 y 59).

Dios tengáis a bien, por caridad, interesaros en hacerme conseguir el trabajo» (4 de noviembre de 1793). Con Jeanneret estamos en el lenguaje cristiano del pecado, del perdón o de la caridad, que se enuncian como los hábitos obreros más frecuentes, tales como la marcha sin preaviso del taller o la oferta de servicios: «Si he tenido la desgracia de irme de vuestra casa, estoy arrepentido y reconozco todos mis errores. Sin embargo este accidente ha ocurrido por mala inteligencia de mi parte. Espero de vuestra gran humanidad que no queráis dejarme perecer. Misericordia para todos los pecados. En consecuencia, Señores, os ruego y suplico con profunda humildad tengáis a bien por caridad darme trabajo en vuestra casa para poder ganarme la vida» (7 de febrero de 1796). A gran distancia de las fórmulas propuestas por los secretarios, el epistolario «popular» sabe hallar acentos propios que movilizan otras fuentes cultas. En el recuerdo de sus lectores, quienes manejan la pluma aprovechan los resortes que les parecen más adecuados para conmover a su destinatario: así, en los casos encontrados, la novela sentimental para jurar fidelidad a la muchacha seducida y luego abandonada, o la pastoral religiosa para encontrar un trabajo con manufactureros de los que se supone que son buenos cristianos.

Si admitimos que, para una gran parte de sus compradores, los secretarios de la librería de divulgación no tienen casi ninguna utilidad práctica, ¿qué usos se les puede suponer? ¿Hay que relacionarlos con los libros de civilidad, publicados en gran número en la *Bibliothèque bleue*, y considerarlos como textos donde se aprende la jerarquía de los estados y de las condiciones que ordena la sociedad? La hipótesis es pertinente porque la preferencia dada a tal o cual fórmula de sobrescrito y de suscripción remite, en los modelos de cartas, a una justa medida del desnivel que separa al autor y al destinatario. En la práctica, en la sucesión de las ficciones epistolares que yuxtaponen los manuales, se enseñaría el desciframiento de un mundo social en el que la legitimidad de una fórmula, de un enunciado y de un comportamiento depende, no de su contenido mismo, sino de las condiciones de su empleo. Al leer las cartas que nunca tendrá que escribir, el lector ordinario de los secretarios de gran circulación haría, pues, el aprendizaje de la regla fundamental de las sociedades de Antiguo Régimen: considerar la apreciación correcta de la desigualdad de los rangos como el criterio que permite a cada cual comportarse, en toda circunstancia, de conformidad con las exigencias del código social.

Hay que reconocer, no obstante, que los secretarios de la *Bi-*

bliothèque bleue no son los mejor adaptados a esa enseñanza de la proporción social. Por un lado publican la mayoría de las veces los modelos de cartas *sin* las instrucciones previas, presentes en las ediciones destinadas a un público menos «popular», que explicitan las reglas del protocolo epistolar. Por tanto, su lector se halla privado de las claves que permiten comprender por qué es conveniente tal fórmula e ilegítima tal otra, en función de la diferencia, o, por el contrario, de la igualdad existente entre los dos protagonistas de la carta. Por otro lado, los secretarios escogidos por los libreros troyanos sacan a escena un mundo social homogéneo, cuyos miembros están generalmente vinculados por relaciones de igualdad y de amistad y donde son raras las cartas en las que autor y destinatario están separados por un grandísimo desnivel social. En consecuencia, las despedidas están por regla general poco diferenciadas, lo cual parece rebajar fuertemente el papel de los secretarios como instrumentos de inculcación de los principios que fundan las identidades sociales a partir del conocimiento de la distancia con el otro.

Del apuro probable de su lector, desamparado ante las exigencias del bueno uso, da Marivaux una figura literaria, y divertida, en *La Double Inconstance (La Doble inconstancia),* representada en el Hôtel de Bourgogne en abril de 1723. En la segunda escena del Acto III, Arlequín quiere escribir al «secretario de Estado» del príncipe para obtgener de este último que le permita abandonar su corte en compañía de Silvia, su bien amada. Para hacerlo utiliza los servicios de Trivelin, «oficial del palacio de Justicia».

«Arlequín: Vamos, de prisa, sacad vuestra pluma y garabatead mi escrito.

Trivelin, *poniéndose en situación:* Dictad.

Arlequín: 'Monsieur'.

Trivelin: ¡Alto ahí! Decid 'Monseigneur'.

Arlequín: Poned los dos y que él elija.

Trivelin: Muy bien.

Arlequín: 'Sabréis que me llamo Arlequín'.

Trivelin: ¡Alto ahí! Debéis decir: *Vuestra Grandeza sabrá.*

Arlequín: *¡Vuestra grandeza sabrá!* ¿Es acaso un gigante ese secretario de Estado?

Trivelin: No, pero no importa.

Arlequín: ¡Vaya galimatías! ¿Quién ha oído alguna vez que haya que dirigirse al tamaño de un hombre cuando se tienen asuntos con él?

Trivelin, *escribiendo*: Yo pondré lo que os plazca. *Sabréis que me llamo Arlequín.* ¿Y qué más?

Y Arlequín sigue dictando.

Arlequín no percibe el vínculo obligado que existe entre una dignidad dada y una fórmula particular; Trivelin, por el contrario, conoce su Puget de la Serre y respeta la «instrucción para escribir cartas» del *Secrétaire à la Mode*, que precisa: «Se da el título de Monseigneur a los Príncipes, grandes señores y oficiales de la Corona como condestables, canciller, *secretarios de Estado*, presidentes primeros y semejantes». Mediante su lectura literal, según la cual la grandeza sólo puede ser física, Arlequín demuestra, cómicamente, su incapacidad para manejar una convención que designa y transfigura a un tiempo las realidades del mundo social. Podríamos apostar que, para muchos de sus lectores «populares», las lecciones de los secretarios de corte fueron, por lo que se refiere al ordenamiento de la sociedad, un opaco «galimatías».

¿Por qué no pensar entonces que su atractivo residía en la representación de maneras, de formalidades y de un lenguaje completamente ajenos a los compradores ordinarios? Los secretarios de la *Bibliothèque bleue* tal vez encuentran ese mismo horizonte de expectativa que asegura el éxito perpetuado de la «literatura de la miseria» y que se complace en el encuentro de universos sociales cuyo pintoresquismo es proporcional a su rareza para esos mercaderes, esos artesanos y esos campesinos que constituyen el grueso de la clientela de los libreros troyanos y de sus émulos [18]. En un polo, la monarquía de Argot, con su lenguaje secreto (la *jerga)*, sus ritos, su jerarquía; en el otro polo, la sociedad de corte, con sus convenciones, sus usos, sus modos de hablar y de escribir, son susceptibles de una lectura semejante, ordenada no por el reconocimiento de una proximidad o una voluntad de imitación, sino por la curiosidad que suscita la diferencia. De este modo, leer un secretario es irrumpir mediante la imaginación, en un mundo aristocrático lejano, cerrado, separado.

[18] Roger Chartier, «Figures littéraires et expériences sociales: la littérature de la gueuserie dans la Bibliothèque bleue», *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, *op. cit.*, págs. 271-351. [Trad. española, R. Chartier, «Figuras literarias y experiencias sociales: la literatura picaresca en los libros de la Biblioteca Azul», en *El mundo como representación, estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992, pág. 181-243 (cf. pág. 35, nota 35)].

Las colecciones de modelos epistolares publicados como libros *bleus*, lejos de enseñar el orden de la sociedad a fin de que cada cual descubra ahí su puesto y las conductas que implica, se inscribirían por tanto en el registro de un exotismo social frecuente en el corpus *bleu* cuyos diversos géneros de éxito —no sólo la literatura de la miseria, sino también las descripciones de las prácticas de los oficios o de los apuros de la vida de la capital— tienen por resorte el descubrimiento de realidades desconocidas para la mayoría de sus lectores.

Pero los secretarios de la *Bibliothèque bleue* también podían leerse como historias. Son muy fuertes los parentescos que relacionan las colecciones de cartas amorosas y la novela epistolar [19]. En una forma rudimentaria, el manual epistolar encuentra los elementos constitutivos de la ficción: el desarrollo de una intriga, la instauración de una duración, el esbozo de personajes. Veamos las «Cartas de amor sobre toda clase de temas» que constituyen la última parte de la edición del *Secrétaire à la Mode* publicado por la viuda Oudot y su hijo en 1730. De la «primera carta de representación de servicio» a la «carta para pedir cabellos a una amada» y la respuesta favorable que le sigue, todos los modelos de cartas propuestos pueden leerse como constituyentes de una correspondencia única, que desarrolla la historia de una conquista amorosa. Las exigencias del género (por ejemplo, la presencia de varios ejemplos para cada una de las categorías de cartas) encuentran ahí una significación inédita: marcar la insistencia de una viculación, la repetición de un mismo compromiso y de una misma demanda de reciprocidad.

De forma paralela, las diferentes clases de cartas dadas como imitables están reunidas como el relato de un amor contrariado y luego compartido. Al principio la intriga se organiza a partir de las resistencias de la joven, sometida a la autoridad de sus padres («estando bajo la servidumbre de un padre y de una madre, que no me da siquiera la libertad de escribiros», pág. 138), insegura de la sinceridad de su amador («Sabéis de sobra que, por mi carácter, no presto fe a las quejas de los enamorados, porque mueren tantas veces al día de palabra y en apariencia sin estar enfermo, que el relato de sus penas pasa ahora por fábula», pág. 135), haciendo de su alejamiento una prueba decisiva («Los males de amor son tan fáciles de curar que nunca consuelo de ellos a nadie, y si estáis herido por mi larga ausencia, de la que os quejáis, pronto será ése el remedio. Y si ocurre que no triunfa, ésa

[19] Bernard Bray, *L'Art de la lettre amoureuse des manuels aux romans (1550-1700)*, París-La Haya, Mouton, 1967.

será siempre ventaja vuestra, haciéndome conocer al fin con vuestra larga constancia la verdad de vuestro amor», pag. 134-135). El giro de la historia viene dado por la rebelión del enamorado, expresada en una «carta de queja sobre el desprecio»: «Debo confesaros que soy muy desgraciado por no haber podido merecer en tres años de servicio que me hayáis dicho solamente que han sido agradables para vos», pág. 142). Tras una última acusación de traición, vuelta esta vez contra la joven, que se disculpa de ella invocando «lo que puede un padre tirano sobre una joven que está en su poder» (pág. 149), la «novela» concluye con la rendición femenina, simbolizada por el envío de un retrato y luego, compromiso más fuerte todavía, de «un brazalete de cabellos» unido a una última carta en la que la joven escribe: «Me basta recordaros que como éstos son favores poco comunes, piden ante todo la palabra del secreto a cuantos los reciben, y creo que los guardaréis inviolablemente» (pág. 153). El secretario concluye así, permitiendo entrar en el secreto de una historia de la que no se cuenta el destino de los amantes epistolares puestos al fin de acuerdo.

Solicitada de esa forma para acabar el relato, la imaginación del lector también lo está para dar consistencia a los héroes, de quienes no se dice nada, salvo sus sentimientos, o para colmar los silencios de una intriga que no particulariza nunca sus circunstancias. Los únicos puntos de referencia ofrecidos a los lectores sobre la duración fluyen entre las cartas —una duración a veces precisada (como en la alusión del joven a los «tres años de servicio» a su amada), pero que la mayoría de las veces permanece indeterminada, remitiendo a la paciencia necesaria ante la «larga ausencia» de la amada o el respeto de las costumbres. Para transformar en una historia novelesca las cartas de amor del *Secrétaire à la Mode*, el lector debe imaginar mucho y, en cierto modo, escribir en pensamiento un relato que dé espesor a las situaciones desencarnadas que le propone el libro que lee. Pero ¿no es ésa una de las características esenciales de los textos que constituyen el repertorio de la literatura de gran circulación y de la librería «popular»? Antes de la *Bibliothèque bleue*, y salvo ella, muchos libros ocasionales publicados en los siglos XVI y XVII solicitan de igual manera a sus lectores, invitados a completar la narración, que imaginen los episodios que faltan o den vida a personajes todo lo más esbozados [20]. Los secretarios de la *Bibliothèque bleue* están en condi-

[20] Roger Chartier, «La ahorcada milagrosamente salvada. Estudio de un ocasional» (véase *supra*).

ciones de portar una lectura semejante, no sólo porque la sucesión de las cartas sugiere inmediatamente, en algunas de sus partes, una historia, sino también porque cada modelo de carta, tomado por separado, puede ser soporte de una ficción imaginada por su lector.

Manuales para aprender los principios de la sociedad de los órdenes y de los estados, literatura de descubrimiento y de exotismo social, ficciones epistolares: todas estas hipótesis a propósito de los secretarios difundidos por la divulgación tratan de dar cuenta de una lectura que, en la gran mayoría de los casos, no ordena la preocupación por la utilidad. Cada una enuncia una de las posibles relaciones mantenidas por los lectores «populares» con las obras que los libreros troyanos les proponen en gran número. Sin embargo, ninguna de ellas disuelve totalmente la opacidad que marca ese extraño encuentro entre una literatura de corte —o, al menos, aristocrática y mundana—, la edición para el mayor número, y las expectativas de lectores que compran secretarios sin por ello convertirse en epistológrafos, al menos en epistológrafos respetuosos de las convenciones del arte de escribir las cartas. La forma en que comprendían esos textos, los usos que hacían de los Puget de La Serre, los placeres que sacaban de su lectura, siguen siendo en gran medida inaccesibles a nuestra curiosidad de historiador.

A principios del siglo XIX ya se sentía turbación ante unos libros destinados a la práctica y, sin embargo, sin real utilidad para la gran mayoría de sus compradores. Es ella la que fundamenta la aparición de una nueva generación de secretarios, que rompe con las obras antiguas, ampliamente difundidas por la *Bibliothèque bleue*. En la «Advertencia» del *Nouveau Secrétaire Français [Nuevo Secretario Francés]*, publicado por Le Prieur en París, en 1804, se lee, por ejemplo: «Ya se han publicado varias obras de este género; pero nos atrevemos a confesar que ninguna alcanza verdaderamente su objetivo. El más conocido y difundido desde hace unos ciento cincuenta años es el *Secrétaire de la Cour et du Cabinet*, de Puget de La Serre, ese famoso La Serre de quien Boileau se burló con tanta razón. Cuesta imaginar el galimatías que ese buen hombre ofrece sinceramente como frases del *buen uso;* y lo que parece más inconcebible todavía es que, con reimpresiones multiplicadas, la ignorancia de los libros haya hecho vivir hasta nuestros días esa miserable colección». Y el *Nouveau Secrétaire Français* añade en nota: «El estilo de estas cartas es tan extraordinario que no puedo prohibirme el placer de citar algunos fragmentos: esto podrá divertir al lector» —y se ofrece el texto de tres

ejemplos sacados de las cartas amorosas, para concluir: «¡Y esto se reimprime desde hace ciento cincuenta años como modelo! [...] Inútil decir que semejantes modelos no formarán nunca a ninguno de aquellos a quienes se destinan».

De ahí las decisiones elegidas por el *Nouveau Secrétaire Français,* compuesto en función de una representación explícita de la utilidad. Se trata, por un lado, de proponer modelos utilizables: «Hemos compuesto [cartas] para todas las principales circunstancias en que uno se ve forzado a escribir a fin de que cada cual pueda encontrar algo para sí». El título largo clasifica esas «circunstancias» en cinco rúbricas: cartas para las fiestas, aniversarios, primeros días del año; cartas de felicitaciones, de condolencias, etc.; cartas de niños a sus padres; cartas de amor, de peticiones de matrimonio, etc.; cartas de negocios, de comercio, a las que se añaden modelos de peticiones, de billetes de orden; cartas de intercambio y de memorias (en el sentido comercial del término). Por otro lado, para alcanzar realmente su objetivo, el secretario debe adaptarse a las competencias y necesidades de quienes las emplean, pensados aquí como dos grupos distintos: «Los modelos de cartas que os presentamos están destinadas principalmente a los jóvenes que aún no conocen los hábitos de la sociedad, y a las personas que, habiendo tenido la desgracia de no recibir educación, se encuentran a veces apuradas para cumplir ciertos deberes de sociedad, de los que no pueden librarse sino pasando por gentes descorteses y sin costumbres». Resulta, por tanto, clara la intención que inviste al secretario de una misión pedagógica y aculturante, tratando de enseñar a los que no tienen o aún no han conseguido el saber necesario para dominar las convenciones del intercambio social.

En los cuatro primeros decenios del siglo XIX, el título genérico de *Nouveau Secrétaire Français* cubre múltiples ediciones que, con empleos nuevos, variantes y adiciones, constituyen un corpus denso de manuales nuevos. Su economía interna privilegia tres categorías de cartas: las cartas que dictan las obligaciones de escritura (para el año nuevo, para desear un feliz cumpleaños al destinatario); las cartas de negocios y los modelos de carta de intercambio, de billete de orden, de factura y de recibo, de patente de aprendizaje y de albarán de mercancías que les siguen; por último, las «cartas sobre diversos temas». Estas manifiestan con nitidez el nuevo dato epistolar. Sacan a escena, con mayor voluntad que antes, a epistológrafos populares (una cocinera que escribe a su madre, un dependiente que pide un empleo, una nodriza que escribe al padre del niño de pecho, una criada que se di-

rige a su amo); indican las relaciones más frecuentes mantenidas con las administraciones (por ejemplo, proporcionando una carta-tipo para pedir a un alcalde o a un escribano un extracto de la partida de nacimiento o una copia de un acta de matrimonio o de defunción); ponen de manifiesto los múltiples recursos a los formularios impresos, ofreciendo modelos de comunicación de una boda, un nacimiento o un entierro. Sin abandonar las fórmulas tradicionales de las cartas de cumplido, estos secretarios de un género nuevo amplían considerablemente la gama de las situaciones epistolares, de los géneros de cartas y de sus posibles autores. El éxito de esta familia de textos es irrefutable porque, para el período 1804-1849, sólo la colección de la Bibliothèque Nationale reúne cuarenta y siete ediciones del (o, mejor dicho, de los) *Nouveau Secrétaire Français,* impresos por veinticuatro editores diferentes en catorce ciudades.

El atractivo de los secretarios del tipo del *Nouveau Secrétaire Français* reside, sin duda, en su universalidad, puesto que en una sola obra recogen materiales tradicionalmente dispersos: las cartas de cumplido, que ofrecen los usos de la sociedad y que constituían la parte esencial de los secretarios de corte al antiguo estilo; las cartas y formularios comerciales, presentes en los manuales específicamente destinados a los comerciantes; los modelos vueltos necesarios por las formas y formalidades nuevas de la vida social (deseos para el año nuevo, fiestas, aniversarios). Al proponer juntos modelos de cartas que corresponden a diferentes géneros y prácticas epistolares, nuevos o antiguos, los *Nouveau Secrétaire Français* encuentran una amplia clientela, muy diversa, sin duda, que asegura su éxito al menos hasta mediados de siglo —y más tarde todavía, porque el título goza de catorce ediciones en el decenio 1850 y de diez en el decenio siguiente (ateniéndonos sólo a los fondos de la Bibliothèque Nationale).

A principios del siglo XIX, los secretarios para el mayor número posible de lectores parecen cambiar, pues, de estatuto. Con los progresos de la comunicación escrita, vuelta más necesaria y más ordinaria, las colecciones de modelos de cartas encuentran un uso práctico del que hasta entonces carecían en gran medida. Por lo tanto, los modelos epistolares se vuelven verdaderamente «populares», es decir, que la mayoría de sus compradores los emplea de acuerdo con su finalidad explícita, cuando se agotan en la edición de divulgación. El diagnóstico no debe eliminar, desde luego, la distancia mantenida entre el mundo social puesto en escena por los secretarios del siglo XIX y aquel en el que viven los epistológrafos ordinarios —una distancia

en la que pueden insinuarse lecturas distintas a las presididas por la preocupación de utilidad [21]. Indica, no obstante, que es a principios del siglo XIX cuando se acaba la historia del lazo paradójico anudado dos siglos antes entre Puget de La Serre y los Oudot o los Garnier, entre una civilidad epistolar completamente aristocrática y la fórmula editorial destinada a los lectores más humildes.

De este estudio de casos, consagrado a un corpus de textos particulares, podemos quedarnos con dos lecciones. La primera subraya la necesidad de postular siempre una posible distancia entre las intenciones que ordenan la escritura, la publicación y la circulación de los textos por un lado, y, por otro, las costumbres y las lecturas de que están investidos. La finalidad didáctica que, evidentemente, sostiene la difusión a amplia escala de los modelos epistolares no implica en modo alguno que sus compradores se hayan vuelto epistológrafos respetuosos con las convenciones que les enseñaban, o incluso que hayan escrito alguna carta, sea la que fuere. La inmensa distancia que separa tanto el destino inicial de los textos y las competencias como las necesidades de sus lectores «populares» obliga a hacer la hipótesis de lecturas no previstas, separadas de cualquier uso, que hacen bascular en el registro de la ficción la ejemplaridad pedagógica. El caso de los secretarios de la *Bibliothèque bleue*, libros de práctica sin utilidad práctica para la mayoría de sus lectores, proporciona un hermoso ejemplo de los desvíos creadores y mudos que caracterizan la lectura, al mismo tiempo que atestiguan la inventiva de los consumidores, que nunca quedan ni totalmente obligados ni totalmente sometidos por los bienes simbólicos propuestos a su consumo.

Pero —y es la segunda lección—, para quienes están en posición de dominarla, la escritura siempre es pensada como capaz de disciplinar lo cotidiano. Las reglas precisas y rigurosas de su aprendizaje constituyen una de las coacciones más severas ejercidas sobre los cuerpos [22]. El monopolio de su ejercicio legítimo, que se disputan los profesionales del escrito (maestros-escritores, maestros de escuela, notarios, pasantes, escritores públicos), es señal de los poderes que

[21] Cécile Dauphin, «Les manuels épistolaires au XIXe siècle», *La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle*, bajo la dirección de Roger Chartier, París, Fayard, 1991, págs. 209-272.

[22] Jonathan Goldberg, *Writing Matter: From the Hands of the English Renaissance*, Standford, Standford University Press, 1990.

confiere, en una sociedad que aún sólo está alfabetizada parcialmente, la capacidad de escribir —por su propia cuenta o por otros[23]. Finalmente, al enunciar las prescripciones que deben respetarse y los ejemplos a imitar, los manuales que regulan las prácticas tienen una doble finalidad: establecer un estricto control de la producción escrituraria —incluso en sus formas ordinarias—; distinguir a los cultos, que respetan naturalmente las convenciones exigidas por la civilidad, y a los torpes, que hacen un empleo salvaje de la escritura. Las colecciones de modelos epistolares quedan cogidas, por tanto, en una contradicción insoluble: proponen a la imitación de los torpes (o de los menos hábiles) reglas y ejemplos cuyo valor profesional o social depende, precisamente, de su confiscación por un cuerpo de especialistas o por un medio específico. Dedicados a diseminar un saber cuyo valor queda constituido por su exclusividad, los secretarios del Antiguo Régimen poseen un estatuto ambiguo e inestable: el del secreto divulgado.

[23] Armando Petrucci, «Scrivere per gli altri», *Scrittura e Civiltà*, 13, 1989, págs. 475-487.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS DE ESTE VOLUMEN

Primera parte: Del texto al libro. Autores, editores, lectores

1. *De la historia del libro a la historia de la lectura.*
   [Una versión de este texto se publicó en *Archives et Bibliothèques de Belgique*, tomo LX, 1-2, 1989, págs. 161-189.]
2. *Textos, impresos, lecturas.*
   [Publicado en inglés en *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, págs. 154-175, y en francés en *Pour une sociologie de la lecture. Lectures et lecteurs dans la France contemporaine*, París, Éditions du Cercle de la Librairie, 1988, págs. 11-28.]
3. *¿Qué es un autor?*
   [Texto inédito.]

Segunda parte: Lectores. Representaciones y prácticas

4. *Estrategias editoriales y lecturas populares 1530-1660.*

[Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime, París, Seuil, 1987, págs. 87-124.]

5. *Las prácticas urbanas del impreso 1660-1789*

[Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime, págs. 165-221].

6. *Lectores campesinos en el siglo XVIII*

[*Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, págs. 223-246.]

Tercera Parte: Lecturas. Géneros textuales y géneros editoriales.

7. Los *ocasionales. La ahorcada milagrosamente salvada*

[Les usages de l'imprimé, París, Fayard, 1987, págs. 83-127.]

8. *Los manuales de civilidad. Distinción y divulgación: la civilidad y sus libros.*

[Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime, págs. 45-86.]

9. *Los secretarios. Modelos y prácticas epistolares*

[Versión rehecha de un texto publicado en *La correspondance. Les usages de la lettre au XXIe siècle,* París, Fayard, 1991, págs. 159-207.]